

تصویر ابو عبد الرحمن الکردی

فیلسوفان بزرگ

از سقراط تا فوکو

جیمی استنگروم
جیمز گاروی

ترجمه ابو الفضل توکلی شاندریز



فیلسوفان بزرگ

از سقراط تا فوکو



جریمی استنگروم

جیمز گاروی

ترجمه ابوالفضل توکلی شانديز





سرشناسه:	استنگروم، جرمی
عنوان و نام پدیدآور:	فلسوفان بزرگ از سقراط تا فوکو/جریمی استنگروم، جیمز گاروی: ترجمه ابوالفضل توکلی‌شاندیز.
مشخصات نشر:	تهران: کتاب پارسه، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری:	۱۶۰ ص:، مصور، عکس: ۲۹×۲۲ س.م.
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۳-۱۰-۵
وضعیت فهرست نویسی:	فیا.
یادداشت:	عنوان اصلی: The Great Philosophers from Socrates to Foucault
یادداشت:	نماینه
موضوع:	فلسوفان
شناسه افزوده:	گاروی، جیمز، ۱۹۶۷ - م.
شناسه افزوده:	Garvey, James
شناسه افزوده:	توکلی شاندیز، ابوالفضل، ۱۳۵۵ -، مترجم.
رده بندی کنگره:	۱۳۸۸ ۹ ف ۵ الف / ۱۰۴ B
رده بندی دیویی:	۱۰۹/۲
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۳۶۹۸۱

فلسوفان بزرگ از سقراط تا فوکو

جریمی استنگروم
جیمز گاروی
ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز

طراحی گرافیک: علی بخشی
چاپ اول: ۱۳۸۹
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: اطلس چاپ
چاپ: نقره آبی
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۳-۱۰-۵

حق چاپ و نشر محفوظ است.

شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه
تهران، خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و خیابان ابوریحان، پلاک ۱۱۸۲،
ساختمان فروردین، طبقه چهارم، واحد ۱۵
تلفن: ۶۶۴۰۶۳۶۰ دفتر فروش (پخش کتاب سبحان): ۶۶۴۷۷۴۰۵
ketabparseh@yahoo.com

فهرست مطالب

دوران باستان و قرون وسطی

۸	سقراط
۱۲	افلاطون
۱۶	ارسطو
۲۰	مارکوس اورلیوس
۲۴	قدیس توماس آکویناس

عصر رنسانس

۲۸	نیکولو ماکیاولی
۳۲	فرانسیس بیکن

قرن هفدهم

۳۶	توماس هابز
۴۰	رنه دکارت
۴۴	بلز پاسکال
۴۸	جان لاک
۵۲	باروخ اسپینوزا
۵۶	گوتفرد لایبنیتس

قرن هجدهم

۶۰	جورج بارکلی
۶۴	ولتر
۶۸	دیوید هیوم
۷۲	ژان ژاک روسو
۷۶	ایمانوئل کانت
۸۰	توماس پین
۸۴	جرمی بنتام
۸۸	گئورگ هگل

قرن نوزدهم

۹۲	آرتور شوپنهاور
۹۶	جان استوارت میل
۱۰۰	سورن کیرکگور
۱۰۴	کارل مارکس
۱۰۸	چارلز ساندروز پیرس
۱۱۲	ویلیام جیمز
۱۱۶	فریدریش نیچه
۱۲۰	ادموند هوسرل
۱۲۴	جان دیویی

قرن بیستم

۱۲۸	برتراند راسل
۱۳۲	لودویگ ویتگنشتاین
۱۳۶	مارتین هایدگر
۱۴۰	سر کارل پوپر
۱۴۴	ژان پل سارتر
۱۴۸	آلفرد جولیس آیر
۱۵۲	میشل فوکو
۱۵۶	نمایه

هیچ‌کس به قطع و یقین نمی‌داند فلسفه چیست. گرچه این عبارت، آن‌هم به‌عنوان نخستین جمله کتابی که خود درباره‌ی سی و هفت فیلسوف بزرگ است، دلگرم‌کننده نیست اما حداقل صادقانه است. در مورد چیستی فلسفه، سه نوع دیدگاه وجود دارد و بر سر این موضوع که کدام‌یک درست است، هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. جا دارد این سه دیدگاه را اندکی بکاویم.

برخی برآنند که بهترین تعریف فلسفه عبارت است از تعریف آن بر حسب موضوع انتزاعی‌اش. فلسفه از دیدگاه سنتی آن، با «سه پرسش اساسی» سروکار دارد: چه چیزی وجود دارد؟ چگونه می‌دانیم؟ چه باید کرد؟ پاسخ به این سه پرسش به‌ترتیب ما را به حوزه‌ی متافیزیک (مابعدالطبیعه)^۱ یعنی بررسی ماهیت واقعیت؛ معرفت‌شناسی^۲ یعنی مطالعه‌ی شرایط ضروری برای دانستن چیزی؛ و علم اخلاق^۳ یعنی کوشش برای تعریف زندگی خوب اخلاقی، وارد می‌کند. این پرسش‌ها با انسانیت عجین است، بدین معنا که دشوار بتوان انسان بود و گهگاه در آن‌ها غور نکرد. ذهن‌های بزرگ گاهی در این پرسش‌ها درنگ می‌کنند و درباره‌شان می‌اندیشند، و نتیجه‌ی امر همانا فلسفه است.

اما عده‌ای دیگر می‌گویند که می‌توان درباره‌ی هر چیزی تفلسف کرد، یعنی بهترین تعریف فلسفه عبارت است از فلسفه به‌منزله‌ی یک روش خاص. این روش عمدتاً معطوف است به اندیشیدن نظام‌مند و دقیق، استدلال کردن برای رسیدن به نتایج، و رسیدن از آن نتایج به دیدگاهی روشن. هرکس می‌تواند در این باره که چه چیز درست است و چه چیز نادرست، نظری داشته باشد اما این نظر هنگامی فلسفه محسوب می‌شود که ویژگی‌هایش کاملاً معین باشد و خرد نیز در تأیید آن دلایلی به دست دهد.

و دست‌آخر برخی برآنند که فلسفه عبارت است از نوعی رویکرد یا روش زندگی. ویژگی این روش زندگی، داشتن دیدگاهی انتقادی نسبت به امور است، یعنی سر باز زدن از پذیرش بی‌چون و چرای آنچه دیگران بدون تأمل می‌پذیرند. این روش زندگی، چندین فیلسوف بزرگ را به دردسر جدی انداخته است. به‌عنوان مثال می‌توان از سقراط نام برد که می‌اندیشید زندگی‌ای که به آزمون گذاشته نشود، ارزش زیستن را ندارد. او نه تنها چنین می‌اندیشید بلکه جانش را نیز بر سر آن نهاد. بسیاری با او هم نظرند که واژه «فلسفه»، که لفظاً به‌معنای «دوستدار دانایی بودن» است، نشانگر رویکردی به زندگی است؛ نه یک روش یا یک مجموعه پرسش‌ها.

هواخواهان هر یک از این سه پاسخ، که با تأمل و مداقه دست به انتخاب زده باشند، با خرسندی نمایندگان دیدگاه خود را در این کتاب خواهند یافت. بی‌شک پاسخ به «سه پرسش اساسی»، توجه بسیاری را برمی‌انگیزد و عین همین مطلب نیز در مورد روش خاص فلسفی و همچنین زندگی فیلسوفان صادق است. در عین حال کشمکش‌های هم وجود دارد که حل و فصل آن ناممکن است. هواخواهان فلسفه به‌عنوان روش، از آمدن نیچه و هگل در فهرست آزرده خاطر خواهند شد. شاید طرفداران فلسفه به‌منزله‌ی موضوع، از گنجانده شدن ماکیاولی ناخرسند شوند. و آنان که فلسفه را به‌مثابه‌ی روش زندگی می‌دانند از حضور بیکن و هایدگر بهت‌زده خواهند شد.

با این حال این فهرست منسجم است؛ زیرا اگرچه پاسخ به چیستی فلسفه دشوار است، اما وقتی با آن مواجه می‌شویم، تشخیص‌اش کار ساده‌ای است. ویتگنشتاین مدعی است که برخی اصطلاحات نه از طریق تعریف دقیق، بلکه به‌واسطه‌ی نوعی شباهت خانوادگی^۴ منجر به بازشناسی چیزها می‌شوند. شاید در یک آلبوم خانوادگی، شکل دماغ همه‌ی افراد خانواده مثل دماغ قشنگ پدر بزرگ‌شان نباشد، اما شکی نیست که همه‌ی آن‌ها اعضای یک خانواده هستند. همین موضوع در مورد فیلسوفان بزرگ نیز صدق می‌کند. فلسفه بیش از دو هزار سال است که طی طریق می‌کند؛ و بیشتر به معجزه می‌مانست اگر در چنین مسیر دور و درازی، همه‌ی فیلسوفان در یک قالب جای می‌گرفتند.

این کتاب، بلندترین اندیشه‌های مندرج در بزرگترین و تأثیرگذارترین بخش‌های حرکت طولانی فلسفه

در طول تاریخ را پی می‌گیرد. در این کتاب با نخستین متفکران فلسفه مغرب زمین آشنا خواهید شد که دین زیادی بر گردن ما دارند؛ یعنی یونانیان باستان و فیلسوفان متقدم رومی. سیری را مشاهده خواهید کرد که در آن، دغدغه‌های این افراد به دغدغه‌های پیروان‌شان پیوند می‌خورد؛ مسیری که در آن، پاسخ‌های آنان به پرسش‌های شاگردانشان چیزی را سر و شکل داد که امروزه آن را فلسفه می‌نامیم. فلسفه قرون وسطی ظاهر می‌شود و دغدغه‌های عهد باستان را به فیلسوفان رنسانس منتقل می‌کند و البته به آن رنگ و بوی دینی می‌دهد. تفکر دوران مدرن نیز، که عبارت است از رشد ناگهانی فلسفه‌ای که دکارت آغازگر آن بود، در این جا به خوبی به نمایش گذاشته شده است. به بنیانگذاران و نمایندگان مکاتب عقل‌گرایی^۵ و تجربه‌گرایی^۶ مجال سخن داده شده، چنانکه طرفداران شکاکیت^۷ نیز مجاز بوده‌اند از استنتاجات نومیدکننده خویش سخن بگویند.

خوشبختانه این مسیر طولانی همچنان ادامه دارد و در این جا اندیشه‌هایی را می‌یابید که فلسفه معاصر را به آنچه هست و آنچه احتمالاً خواهد شد، می‌سازد. فلسفه، با هر تعریفی بی‌تردید هنوز در راه است و این کتاب، هم به فلسفه به عنوان رشته‌ای که امروزه بدان پرداخته می‌شود، و هم به تاریخ آن که فلسفه معاصر را میسر ساخته، می‌پردازد.

معمولاً در پیش‌گفتار کتاب‌هایی از این دست، از بابت حذف جزئیات عذرخواهی شده و گفته می‌شود که غیرممکن است بتوان ویژگی‌های افکار این همه فیلسوف بزرگ را به طور تمام و کمال در یک جا شرح داد. همچنین از بابت ذکر برخی فیلسوفان و حذف برخی دیگر نیز پوزش خواسته می‌شود. در این جا خبری از این دست عذرخواهی‌ها به خاطر اینگونه حقایق روشن و اجتناب‌ناپذیر نیست. آیا اصلاً معنی دارد که به خاطر حقیقت یا حقایقی عذرخواهی شود؟ این کتاب برای خوانندگان هوشمندی نوشته شده که می‌دانند با خریدن چنین کتابی وارد چه فضایی می‌شوند. این کتاب اگرچه حرف آخر را در مورد فیلسوفان بزرگ نمی‌زند - و به راستی کدام کتاب است که بتواند چنین کند؟ - اما مسلماً مجموعه‌ای از گفتارهای سودمند مقدماتی است. در هر مدخل، فهرستی از آثاری که می‌توانید با خواندن‌شان مطالعه فلسفی‌تان را تعمیق ببخشید آمده است؛ اما در آنجا نیز حرف آخر را نخواهید یافت.

در این جا، جدای از این که چه نگاهی به فلسفه دارید، یعنی صرف نظر از این که فلسفه را چه می‌دانید، با زندگی و افکار والاترین متفکران ساحت فلسفه روبرو هستید، کسانی که با دقت و عقلانیت به انسان‌مدارانه‌ترین، دشوارترین و بااهمیت‌ترین پرسش‌ها، می‌پردازند.^۸

کتابشناسی گزیده فارسی

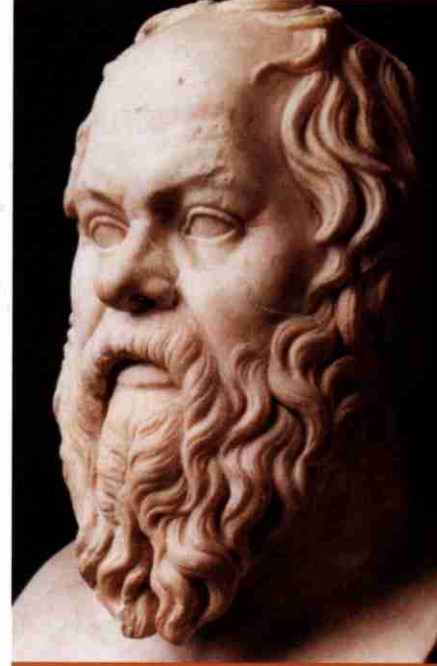
برای آشنایی بیشتر با تاریخ فلسفه غرب می‌توان به کتاب‌های زیر مراجعه کرد. ترتیب کتاب‌های زیر از کتاب‌های ساده و عمومی‌تر به آثار دشوار و تخصصی‌تر است:

- بوستین گاردنر، دنبای سوئی، ترجمه کوروش صفوی (تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۴)؛ ترجمه حسن کامشاد (تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵).
- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ‌های مکرر).
- برایان مگی، فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب، تهران، انتشارات خوارزمی (چاپ‌های مکرر).
- ر. ج. هالینگ‌دیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات ققنوس (چاپ‌های مکرر).
- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز (چاپ‌های مکرر).
- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار (چاپ‌های مکرر).
- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه گروه مترجمان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | | |
|------------------------|----------------|------------------|-----------------|
| family resemblance - ۴ | ethics - ۳ | epistemology - ۲ | metaphysics - ۱ |
| | Skepticism - ۷ | Empiricism - ۶ | Rationalism - ۵ |

۸ - مترجم بنا به توصیه ناشر محترم بخشی را تحت عنوان کتابشناسی گزیده فارسی در انتهای هر یک از فصل‌ها گنجانده تا خواننده علاقه‌مند بتواند در مورد هر فیلسوف اطلاعات عمیق‌تری به دست آورد. در پیش‌گفتار نیز به معرفی کتاب‌هایی پرداخته شد که به طور کلی به فلسفه غرب پرداخته‌اند و نگاه خود را بر یک فیلسوف خاص متمرکز نکرده‌اند و به همین دلیل ذیل یک فیلسوف خاص نمی‌گنجد. ضمناً تمامی پی‌نوشت‌ها در سرتاسر کتاب از مترجم است. - م.



همچنین، تعیین میزان دقیق بی‌اطلاعی ما از دیدگاه‌های واقعی سقراط، دشوار و کلافه‌کننده است. احتمالاً سقراط نوشته‌های فلسفی بسیار اندکی داشته است، ولی به هر حال، هیچ یک از آن نوشته‌ها به دست ما نرسیده است. مشکل ما، موسوم به «مشکل سقراطی»^۲، این است که دقیقاً نمی‌دانیم خود سقراط چه باورهایی داشته است - دعوی دانش او بر ما آشکار نیست. او حتی منکر معلم بودن خودش است. پس می‌دانیم که او بسیار تأثیرگذار بوده، اما نمی‌دانیم ماهیت دقیق این تأثیرگذاری چه بوده و این مسئله بسیار زجر آور است. گفته می‌شود مادر سقراط، قابله و پدرش سنگ تراش بوده است. سقراط اگر چه در دوران پیری دچار فقر شده، اما ظاهراً در جوانی زندگی مرفه‌ای داشته است. او زمانی در ارتش آتن به عنوان پیاده‌نظام زره پوش خدمت می‌کرده، بنابراین حداقل در آن زمان صاحب مال و منال بوده و می‌توانسته هزینه تجهیزتش را بپردازد. اما در هر صورت ظاهر دلنشینی نداشته است. می‌گویند دماغش کوتاه و پهن، لب‌هایش کلفت و گوشتالود، و چشمانش تیز اما قلمبه بوده و به آراستگی ظاهرش اهمیت نمی‌داده است. توانایی وی در باده‌گساری نیز حیرت‌آور و شهره‌عام و خاص بوده است.

اگر بخواهیم به جای زندگی او به بررسی دیدگاه‌هایش بپردازیم؛ تنها سه گزینه پیش رو داریم. سه منبع اطلاعاتی قابل اعتماد درباره فلسفه سقراط، که عبارتند از سه نویسنده‌ای که در زمانه او زندگی می‌کرده‌اند. یکی شاعر کمدی‌نویس آریستوفانس^۳ است، اما تصویری که او از سقراط ارائه می‌کند تصویری است هجوآمیز، کژنمون و ملغمه‌ای از فیلسوفان و متفکران آن زمان آتن. نوشته‌های گزنفون^۴ نیز در دست است اما او هم سقراط را فردی کم‌مایه معرفی می‌کند که انبان کلمات قصار است - جای تعجب است که چگونه چنین فردی قادر بوده مقامات آتن را، چنانکه سقراط توانست، به در دسر انداخته باشد. و دست آخر مکالمات افلاطون را داریم اما حتی این مکالمات نیز در دسر سازند. در این جا از سنت موجود پیروی می‌کنیم و مانند بسیاری از شارحان (البته با احتیاط فراوان) فرض می‌کنیم که نظرگاه‌های سقراط مکالمات اولیه، باز نمود وفادارانه‌ای است از دیدگاه‌های سقراط واقعی.

رویکردی نو

از پس این مکالمات اولیه، دیدگاه‌های این بزرگ‌مرد جلوه‌گری می‌کند. پیداست باید دلیلی در کار باشد که افرادی که پیش از سقراط آمده‌اند را «پیشاسقراطی» می‌نامیم؛ و آن دلیل این است که دغدغه‌های او با دل‌مشغولی‌های تردیدبرانگیز پارمنیدس^۵، هراکلیتوس^۶، آناکسیماندروس^۷ و دیگران تفاوت‌های آشکاری داشته است. سقراط به جای تأمل در کیهان‌شناسی^۸ و به جای گفتن اظهاراتی مبهم در خصوص ماهیت امر مطلق^۹، بنا به جمله مشهور سیسرون^{۱۰}: «نخستین کسی بود که فلسفه را از آسمان به زمین آورد». سقراط دل‌نگران زندگی این جهانی و چگونه خوب زیستن بود. دغدغه‌های او همواره معطوف به عمل بود.

مکالمات اولیه

معمولاً سقراط مکالمات اولیه، باب گفت‌وگو را با یک یا چند هم‌صحبت دیگر باز می‌کند که این گفتگو بعداً سر از پرسش درباره ماهیت برخی فضیلت‌ها^{۱۱} و یا مفاهیم دیگر در می‌آورد، نظیر: عدالت چیست، دینداری یعنی چه، شجاعت کدام است یا خویش‌داری چیست. هم‌صحبت او می‌کوشد تا پاسخی بدهد.

آنگاه سقراط پاسخ وی را در معرض تحلیل انتقادی قرار می‌دهد و معمولاً نشان می‌دهد که این پاسخ با چیزهای دیگری که فرد مذکور آن‌ها را درست می‌داند، ناهمخوان است؛ یعنی به خلط و آشفتگی منجر می‌شود یا برخی جوانب را در نظر نمی‌گیرد. واژه یونانی برای این الگوی پرسش، پاسخ و موشکافی «*بطل*»^{۱۲} است و سقراط استاد این روش است. گزنفون می‌گوید او «می‌تواند هر بلایی که دوست داشته باشد بر سر طرف مقابلش بیاورد». اما به این سؤال که چرا سقراط به روش ابطال روی می‌آورد، پاسخ‌های متعددی داده

به دشواری می‌توان قدر و قیمت واقعی تأثیر سقراط^۱ بر فلسفه غرب را تعیین کرد. می‌دانیم که سقراط (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م)، استاد افلاطون جوان بوده و همچنین می‌دانیم که آثار افلاطون از هر نظر تأثیری عمیق و پایدار بر کل تفکر غرب داشته است.

شده است.

مطابق یک افسانه، خایرفون^{۱۳} از سروش معبد دلفی^{۱۴} می‌پرسد آیا کسی داناتر از سقراط هست و پاسخی دور از انتظار می‌شود، این که: هیچ کس داناتر از او نیست. سقراط که از این موضوع به‌شگفت آمده می‌کوشد نادرستی این امر را اثبات کند و برای این کار به نزد کسانی می‌رود که مدعی خردمندی هستند و از آن‌ها دربارهٔ فضیلت‌ها پرسش می‌کند. وقتی یکایک اینان را به تناقض می‌کشاند، نتیجه می‌گیرد که به یک معنا حق با سروش معبد دلفی است: سقراط می‌داند که هیچ نمی‌داند، حال آن که دیگران از این بابت در نادانی به‌سر می‌برند که فکر می‌کنند می‌دانند.

هدف بسیاری از این مواجهه‌ها و استدلال‌ها نمی‌تواند صرفاً تخریب مشاهیر آتن باشد، و مسلماً از این مکالمات نکانی هم در مورد دیدگاه سقراط راجع به فعالیت خودش، دستگیرمان می‌شود. شاید سقراط واقعاً در پی یافتن تعاریف است. به‌راستی چنین به‌نظر می‌رسد که او، در مواردی، باور دارد که تنها با در دست داشتن این تعاریف است که فرد شناخت لازم را برای انتخاب صحیح در زندگی خواهد داشت. اگر ندانیم عدالت چیست، چگونه می‌توانیم امید داشته باشیم که عادلانه رفتار کنیم؟

مشکلی که در این جا با آن مواجهیم آشتی برقرار کردن میان این دو حقیقت است که سقراط هرگز به‌طور مشخص به تعریفی بسنده نمی‌کند، اما در عین حال کوشش‌های خود را نیز شکست محسوب نمی‌کند. سقراط در پایان مکالمه، مغمومانه سر در گریبان فرو نمی‌برد و از نادانی خود شکوه نمی‌کند؛ بلکه برعکس نوعی خرسندی همراه با خوش بینی از خود نشان می‌دهد و حتی قدر دان همهٔ کسانی است که زمان صرف کرده‌اند و با او به تأمل پرداخته‌اند، حالتی نزدیک به سرمستی دارد و اذعان می‌کند که اوقات به‌خوشی سپری شده است. از نظر او همکاری کردن و در پی تعاریف برآمدن نه تنها مهم، بلکه بسیار گران‌بهاست: سقراط در دمدمه‌های مرگ خود می‌گوید: زندگی‌ای که صرف تحقیق و بررسی نشود، ارزش زیستن را ندارد. اما اگر هدف از این کوشش‌ها، به‌چنگ آوردن تعریف باشد، آنگاه زندگی‌ای که صرف تحقیق و بررسی شود، به‌نوعی محکوم به شکست است. دست کم یک راه برای گریز از این نتیجه‌گیری نومیدکننده وجود دارد.

به‌احتمال زیاد، هدف و مقصود از این کوشش‌ها رسیدن به تعریفی پایدار نیست؛ شاید خود این همکاری و کنکاش جمعی، هدف باشد؛ تحقیق و بررسی، خود ارزشمند است. به عبارت دیگر شاید سقراط نه دستیابی به حقیقت، بلکه جستجوی آن را در خلال مکالمه ارزشمند می‌یابد. ممکن است این پرسش بخردانه مطرح شود که چرا سقراط چنین می‌اندیشد. برخی بر آنند که مهمترین امر در نزد سقراط نه آموزاندن حقیقت به اطرافیان، بل پرورش حس حقیقت‌جویی در آن‌هاست. جا دارد یادآور شویم که فلسفه، آن گونه که امروزه بدان پرداخته می‌شود نیز با این موضوع بی‌شبهت نیست. سخنرانی‌هایی که در دانشگاه‌ها صورت می‌گیرد، با همایش‌هایی برای بحث و گفتگو همراه است و پس از هر میزگردی جلسهٔ پرسش و پاسخ برگزار می‌شود. فلسفه امروزه نیز فعالیتی جمعی است، چنانکه در روزگار سقراط چنین بود. شاید همین امر خود نوعی صحنه گذاشتن بر چنین نگرشی به فعالیت‌های اوست.

پارادوکس‌های سقراطی

گرچه از مکالمات اولیه هیچ تعریف روشن و پایداری حاصل نمی‌شود، اما درون مایه‌های چندی (اگر نگوئیم آموزه‌هایی)

مهمترین آثار

باورهای خود و همین‌طور از سرگذشت خویش سخن می‌گوید.

کریتون^{۱۵}: مکالمه‌ای میان سقراط و دوستش کریتون را بازگو می‌کند که پاره‌ای از دیدگاه‌های اخلاقی سقراط را باز می‌نماید.

فایدون^{۱۶}: روایت بسیار تکان‌دهنده‌ای است از ساعات پایانی عمر سقراط و حاوی مباحثی در خصوص فناپذیری، روح و مرگ است.

سقراط خود هیچ متن فلسفی‌ای ننوشته است. اما در عوض می‌توانیم برای آگاه شدن از افکار او به مکالمات اولیهٔ افلاطون نگاهی بیاندازیم - که برخی معتقدند دیدگاه‌های واقعی سقراط را نشان می‌دهد. سه مکالمهٔ زیر مجموعاً بخشی از فلسفهٔ سقراط و چگونگی مواجههٔ او با مرگ را نشان‌مان می‌دهد. البته دقیقاً نمی‌توانیم بگوئیم که هریک از این‌ها چه زمانی نوشته شده است.

خطابهٔ دفاع یا آپولوژی^{۱۷}: دربرگیرندهٔ مدافعات سقراط است علیه اتهام به‌فساد کشاندن جوانان آتن و بی‌دینی. او همچنین از عقاید و

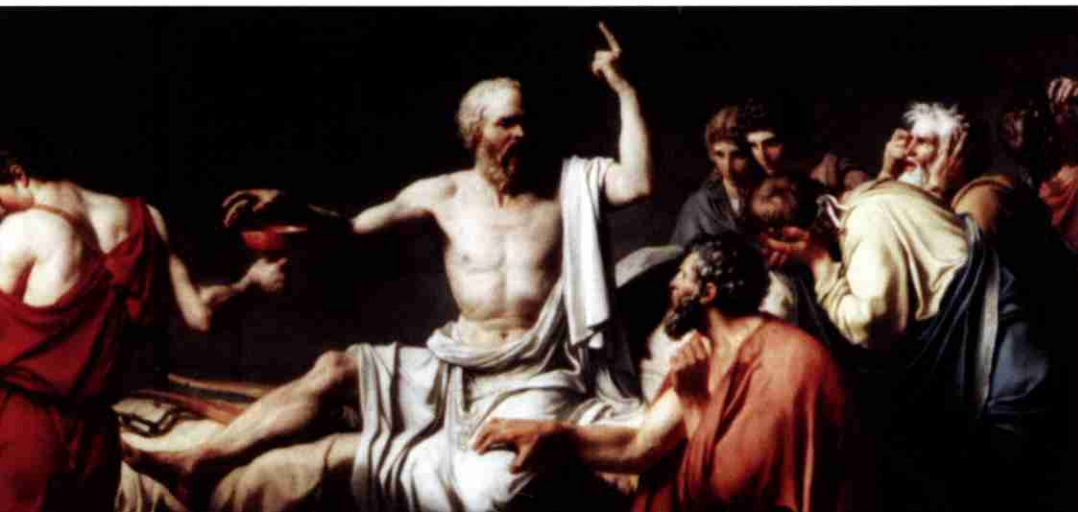
پدیدار می‌شود که می‌توان آن‌ها را «سقراطی» دانست. صورت‌بندی‌های مختلفی از آنچه که به «پارادوکس سقراطی»^{۱۵} موسوم است، دیده می‌شود: هیچ‌کس عمداً یا از روی اختیار عمل نادرست انجام نمی‌دهد؛ فضیلت همان معرفت است؛ ضعف اخلاقی ناممکن است. بن‌مایه فکری تمامی این صورت‌بندی‌ها به شرح زیر است: آنچه نیک است، برای ما سودمند است و آنچه بد، برایمان زیان دارد. انجام عمل نادرست به ارزشمندترین چیز در وجود ما، یعنی روحمان، آسیب می‌رساند. هیچ‌کس به‌راستی خواهان چیزی زیان‌آور نیست مگر این که در تشخیص خود به‌خطا برود، یعنی آن‌را با چیزی مفید اشتباه بگیرد. پس همه اعمال نادرست از جهل ناشی می‌شود. هر کس که به‌راستی فضیلت را بشناسد، عمل ضد اخلاقی انجام نمی‌دهد؛ هر کس که به‌راستی امر درست و نادرست را درک کند، به‌جز امر درست هیچ چیز دیگری را بر نمی‌گزیند. درواقع، هر کس که از نظر اخلاقی عمل نادرستی انجام می‌دهد، به سبب جهلش چنین می‌کند.

آیا این دیدگاه مایه تسکین خاطر سقراطی است که در سن ۷۰ سالگی به بی‌دینی و فاسد کردن جوانان آتن متهم شده است؟ دشوار بتوان از طرح این پرسش خودداری کرد. اما می‌توان به طرح پرسش اکتفا نکرد و اتهام‌های مذکور را بیشتر واکاوی کرد. سقراط خود اقرار داشت که نوعی نشانه الهی - چیزی شبیه به ندای درونی - دارد که در هنگام انجام برخی کارها به او نهیب می‌زند. شاید او اظهارات سروش معبد دلفی را به‌منزله مأموریتی مقدس تلقی کرده است. هر کدام از این احتمالات، می‌تواند بخشی از دلیل وارد شدن اتهام عدم اعتقاد به خدایان به او را توضیح دهد.

اما او به چه معنا، جوانان را به فساد می‌کشاند؟ به‌سادگی می‌توان حدس زد که در این مورد نیز ظن و گمان فراوان باشد. بی‌شک او گروهی از جوانان را پیرامون خود گرد می‌آورده که بسیاری از آن‌ها فرزندان بزرگان آتن بوده‌اند، و غالباً تعدادی از آن‌ها از حکومت غیردموکراتیک طرفداری می‌کرده‌اند. احتمالاً زمانی که احساسات دموکراتیک‌خواهی در آتن اوج گرفته است، وجود آراء خلاف عادت در نزد این جوانان را به سقراط نسبت داده‌اند.

به‌علاوه جا دارد انگیزه‌های متهم‌کنندگان را بیشتر بررسی کنیم. مسلماً طرح پرسش‌های غافلگیرکننده از بزرگان آتن درباره ماهیت فضیلت، آن‌هم در روز روشن و در میان جمع، و به تناقض کشاندن آن‌ها و موشکافی‌های آمیخته با آبرونی (کنایه) سقراطی^{۱۶} نمی‌توانست دوستان ذی‌نفوذ زیادی برایش بگذارد. به‌نظر می‌رسد نیت متهم‌کنندگان چیزی بیش از بستن دهان او بوده باشد. بنا به روایت افلاطون از محاکمه وی، پیداست که اگر سقراط تنها قبول می‌کرد که دست از تفلسف بردارد، آزاد می‌شد و البته این همان چیزی بود که سقراط به هیچ‌وجه نمی‌توانست بپذیرد. وقتی به او این فرصت را می‌دهند که برای نجات جاننش تقاضای بخشش کند و برای خودش مجازاتی به‌جز مرگ پیشنهاد کند، قضات را پند و اندرز می‌دهد. پیشنهادش این است که کارهای خوبش را - یعنی موشکافی‌هایش که به سلامت اخلاقی شهروندان و در نتیجه دولت شهر آتن کمک کرده است - با پرداخت هزینه‌های زندگی او در این سال‌های آخر عمر از محل درآمدهای عمومی پاداش دهند. به‌نظر می‌رسد او برای قاضیانش هیچ راهی جز محکوم کردنش به مرگ باقی نمی‌گذارد. سقراط

مرگ سقراط. سقراط دوستان سوگوار خود را با یادآوری این نکته که او به واقعیتی راستین، پایدار و فرائر از قلمرو خاکی معتقد است، تسکین می‌دهد.



فرصت فرار را نمی‌پذیرد، زهر را می‌نوشد و درمی‌گذرد.

درست است که دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم سقراط چه آموزه‌هایی داشت یا چگونه زندگی می‌کرد، اما دست‌کم از روی مکالمات به این نکته پی می‌بریم که افلاطون او را، صرف‌نظر از این که چگونه انسانی بوده، عمیقاً دوست می‌داشته است. تصویری که افلاطون از سقراط به‌دست می‌دهد به‌راستی دوست‌داشتنی است. شاید سقراط به لحاظ جسمی چندان دلربا نبوده باشد، اما دشوار بتوان شخصیتی دلفریب‌تر از او سراغ گرفت: خوش‌خلقی و خوش‌مشرابی او؛ مهارت خارق‌العاده‌اش در مباحثه؛ عشقش به معرفت یا دست‌کم اراده‌اش برای جستجوی آن، همه جا و همه وقت؛ حوصلهٔ بسیاری که برای مشتاقان به دانستن به‌خرج می‌داد و زمان اندکی که مصروف مردمان احمق می‌کرد؛ رفتار غریبش؛ درستکاری و ثبات قدم او که به‌بهایی جانش تمام شد. به‌سادگی می‌توان مجذوب بحث‌های سقراط شد، و به او که دارد برخی آنتیان متمول و پُرمدعا را به زیر می‌کشد لبخند زد و در دل به او آفرین گفت؛ بخش‌های دشوار سخنانش را از نو خواند و امید داشت که این‌بار بتوان حرف‌هایش را بهتر فهمید؛ کتاب را کنار گذاشت و از پنجره به بیرون خیره شد و تعجب کرد که چگونه سقراط بارها و بارها همان پاسخ‌ها را، با اندکی تفاوت، به پرسش‌های افراد می‌داده است. به‌راحتی می‌توان فهمید که دوستی با سقراط چقدر دلپذیر بوده است. اگر شما هم آن‌جا بودید - در آفتاب آتن می‌نشستید و به استدلال‌ها گوش می‌سپردید - حتماً به فساد کشیده می‌شدید! شکی نیست که بخش اعظمی از این امر ناشی از هنر افلاطون بوده، با این حال نمی‌توان در این میان برای شخصیت خود سقراط هم سهمی قایل نشد.

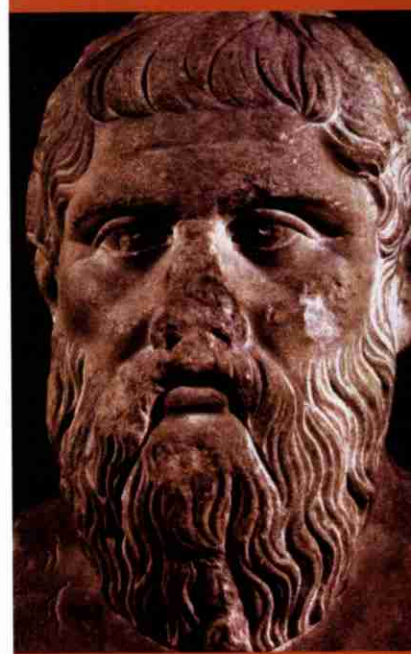
کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

برای آشنایی بیشتر با زندگی و آرای سقراط می‌توانید به کتاب‌های زیر مراجعه کنید^{۲۰}:

- کارل یاسپرس، سقراط، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- ویلیام چمبرز کیت گاتری، سقراط: زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های فلسفی، ترجمهٔ حسن فتحی، نشر فکر روز، ۱۳۷۶.
- پل استراترن، آشنایی با سقراط، ترجمهٔ علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ژان برن، سقراط، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی و احمد سمیعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- یان پاتوجکا، سقراط: آگاهی از جهل، ترجمهٔ محمود عبادیان، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Socrates
- ۲ - Socratic Problem
- ۳ - Aristophanes، آریستوفان یا آریستوفانس (۴۴۸ - ۳۸۸ ق.م.) شاعر و کمدی‌نویس معروف یونان
- ۴ - Xenophon، گزنون (احتمالاً ۴۳۰ - ۳۵۴ ق.م.) مورخ یونانی.
- ۵ - Parmenides، پارمنیدس (متولد اوایل قرن پنج قبل از میلاد) اهل التا واقع در جنوب ایتالیا، او را بنیانگذار منطق می‌دانند و فیلسوفی است که تغییر را ناممکن می‌پنداشت.
- ۶ - Heraclitus، هراکلیتوس (۵۳۵-۴۷۵ ق.م.) اهل شهر افسوس، او مادهٔ اصلی جهان را آتش می‌دانست و برخلاف پارمنیدس، ضرورت و شدن را اصل قرار داد.
- ۷ - Anaximander، آناکسیماندروس (۶۱۰ - ۵۴۶ ق.م.) از مردم ملطیه که جانشین تالس بود.
- ۸ - Cosmology
- ۹ - Absolute
- ۱۰ - Cicero، سیسرون یا کیکرون (۱۰۶ - ۴۳ ق.م.)، خطیب و سیاستمدار رومی.
- ۱۱ - Virtues
- ۱۲ - elenchus
- ۱۳ - Chaerephon
- ۱۴ - Delphi
- ۱۵ - Socratic Paradox
- ۱۶ - آیرونی (کنایه) سقراطی (Socratic irony) در ادبیات نیز رواج دارد و از مباحثات سقراط اقتباس شده است. در این قسم آیرونی، شخص دانایی خود را به جهالت می‌زند و درباب موضوعی که مخاطب او ادعا دارد، آنقدر سؤال می‌کند تا مخاطب را گرفتار تردید کند و به‌طور طبیعی به او بفهماند که آن موضوع را واقعاً نمی‌دانسته است. (نگاه کنید به: فرهنگ اصطلاحات ادبی، سیما داد، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۸، ص. ۱۲)
- ۱۷ - Apology
- ۱۸ - Crito
- ۱۹ - Phaedo
- ۲۰ - همانگونه که در متن نیز توضیح داده شده سقراط خود هیچ متن فلسفی‌ای ننوشته است. برای مطالعهٔ مکالمات نامبرده شدهٔ افلاطون به فارسی، نگاه کنید به کتابشناسی بخش مربوط به افلاطون.



درست است که تعداد انگشت شماری فیلسوف به خود جرأت داده‌اند و دست به نوشتن مکالمه زده‌اند و برخی از آثاری هم که پدید آمده رویکرد فلسفی بسیار جدی‌ای دارد، اما به‌راستی این آثار به‌هیچ وجه با مکالمات افلاطون قابل مقایسه نیست. افلاطون احتمالاً تنها کسی است که این امتیاز بی‌نظیر نصیبش شده که هم نوعی هنر را ابداع کرده و هم آن را کمال بخشیده است.

بی‌شک اوضاع می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد چرا که احتمالاً بنا بوده افلاطون در سیاست جایگاهی پیدا کند یا لااقل در مشاغل حکومتی به کار گماشته شود. آن‌طور که از شواهد پیداست آریستون^۲، پدر افلاطون، از نسل آخرین پادشاه آتن بوده است. برخی منابع نیز مادرش، پرستئونه^۳ را از خویشاوندان سولون^۴، قانونگذار آتن، می‌شمارند. وقتی پدر افلاطون درگذشت، مادرش با یکی از دوستان پریکلس^۵ ازدواج کرد. افلاطون نَسَبی عالی داشت و خانواده‌اش بسیار ذی‌نفوذ و ثروتمند بود. گاهی می‌گویند بی‌عدالتی منجر به مرگ سقراط، مربی افلاطون، موجب گردید که او از مشاغل حکومتی دست بکشد و به فلسفه بپردازد. می‌دانیم که افلاطون و برخی از خویشاوندان و نزدیکانش از جمله مخالفان دموکراسی بودند و پس از مرگ سی‌تن جبار آتن نیز، ضدیت با دموکراسی در آتن خریدار نداشت؛ لذا این احتمال وجود دارد که فقدان موقعیت سیاسی برای کسانی که چنین گرایش‌هایی داشتند، سبب دور نگه‌داشته شدن افلاطون از زندگی سیاسی شده باشد. از این بابت مطمئن نیستیم.

اوایل زندگی

اطلاعات ما درباره‌ی بخش زیادی از زندگی افلاطون، اندک است. گمان می‌رود او به خدمت نظام درآمده، و احتمالاً به‌عنوان یکی از افراد سواره‌نظام آتن علیه اسپارت می‌جنگیده است. گرچه تجسم این که افلاطون سوار بر اسب به دشمن یورش ببرد، کمی دور از ذهن است، اما باید به‌خاطر داشت که «افلاطون» (Plato) لقبی بوده به‌معنای «پهن» یا «وسیع»، و به‌شانه‌های پهن او اشاره داشته است. بنابراین افلاطون احتمالاً شمایل یک جنگجو را داشته است. نام اصلی او آریستوکلس^۶ است، اما لقب او در زبان انگلیسی با اصطلاحی گره خورده که اگر بنا باشد اسم اصلی‌اش را در آن جایگزین کنیم و بگوییم «رابطه‌ی آریستوکلسی»، اصطلاح به‌دست آمده بی‌معنا می‌نماید.^۷

می‌دانیم که او مسافرت‌هایی داشته، از آن جمله مطمئناً به سیراکوز و احتمالاً به مصر سفر کرده است. سنکا^۸ گزارش کرده است که او به دلیل مسافرت‌هایش در اواخر عمر دچار بیماری شده، اما در این که این بیماری موجب مرگ وی شده باشد، تردیدهایی وجود دارد و احتمال آن اندک است. همچنین می‌دانیم که او به همراه چند تن دیگر در سال ۳۸۵ قبل از میلاد «آکادمی»^۹ را بنیان گذاشت که بسیاری آن را نخستین دانشگاه می‌دانند، اما احتمالاً هیچ شباهتی به دانشگاه نداشته است. مطابق برخی روایات، «آکادمی» درواقع نام منزل افلاطون بوده است و ظاهراً او و چند تن معدود از افرادی که افکاری همانند وی داشته‌اند، تعداد محدودی شاگرد پذیرفته‌اند و تدریس خصوصی به‌راه انداخته‌اند. معلوم نیست که خود افلاطون هم واقعاً در آن‌جا درس داده باشد - ارسطو، که خود به مدت ۲۰ سال در آکادمی بوده، هنگام بحث از دیدگاه‌های افلاطون تنها به مکالمات اشاره می‌کند و نه درس‌گفتار یا مباحثه. از این‌ها که بگذریم، باید گفت آکادمی به دانشگاه‌های امروزی و حتی قرون وسطایی کمترین شباهتی نداشته، اما با این حال دیرزمانی پابرجا مانده، چنانکه حدوداً نهصد سال دوام آورده است. تا آن که حامی سختکوش مسیحیت، یوستینین^{۱۰} امپراتور روم، آن را نهادی شرک‌آمیز خواند و کاری کرد که درهایش تا ابد بسته شود.

گرچه اطلاعات موثق بسیار اندکی از زندگی افلاطون به‌دست ما رسیده، اما از بخت خوش تقریباً تمامی مکالماتی را که او نوشته است، در اختیار داریم. معمولاً این مکالمات را دست‌کم به سه دوره تقسیم می‌کنند، هرچند ترتیب دقیق آن‌ها نیز همواره محل مناقشه بوده است. سقراط شخصیت اصلی و قهرمان بیشتر این

می‌توان ساعت‌ها بر سر این قضیه بحث کرد که بهترین نقاش دوران رنسانس کیست. عین همین بحث را راجع به پیکرتراشان، نویسندگان، شاعران و کمابیش هر نوع هنرمند دیگری هم می‌توان پیش کشید. اما اگر این پرسش مطرح شود که چه کسی بهترین مکالمات را نوشته است، هیچ‌جایی برای بحث و مجادله نیست. افلاطون^۱ (۴۲۸-۳۴۷ ق.م) در این عرصه هم‌تا ندارد.

مکالمات است. تصوّر می‌رود که مکالمات موسوم به «مکالمات اولیه» بیانگر دیدگاه‌های خود سقراط باشد اما او در مکالمات دوره میانی و پایانی، هر چه بیشتر از پیش به سخنگوی افلاطون تبدیل می‌شود. با این حال تردید نیست که سقراط بر افلاطون تأثیر بسیار طولانی‌ای بر جای گذاشته و برخی از عمیق‌ترین بینش‌های افلاطون، تلاشی است برای پرداختن به دل‌مشغولی‌های سقراط و یا دست‌کم دل‌نگرانی‌هایی که از علایق سقراط پدیدار می‌شده است.

تعریف فضیلت

در مکالمات اولیه، سقراط برای یافتن تعریف‌های فضایل به جستجو می‌پردازد و انگیزه او از این کار این است که انسان فی‌المثل باید بداند عدالت چیست تا امید داشته باشد بتواند عادلانه عمل کند. جا دارد یادآور شویم که سقراط هرگز به تعریف‌های قابل قبولی دست نمی‌یابد و ممکن است معضل مذکور افلاطون را واداشته تا بکوشد در مکالمات دوره میانی و پایانی خود راه حلی برای آن به دست دهد. مسائل دیگری نیز در میان بوده که ارتباط نزدیکی با مشکل قبلی دارد و احتمالاً موجب برانگیخته شدن افلاطون گردیده است. در اینجا به تعدادی از آن‌ها نگاهی خواهیم انداخت؛ فی‌المثل به استفاده از واژه‌ای عام نظیر «آبی» توجه کنید.

ما واژه «آبی» را به چیزهای مختلفی اطلاق می‌کنیم اما هرگز با نمونه‌ای تام و تمام و بدون ابهام از آبی مواجه نشده‌ایم. از کجا یاد گرفته‌ایم که چنین کنیم؟ چیزهایی می‌بینیم و آن‌ها را مثلاً «آبی و سرد»، «آبی و تلخ» یا «آبی و کوچک» توصیف می‌کنیم. برای بار نخست چگونه آموختیم که واژه آبی را به کار ببریم؟

یا به آنچه که درباره چیزی آبی‌رنگ می‌دانیم، توجه کنید. برای مثال همین دانستن معمولی و پیش‌پا افتاده را که من نسبت به لباسم دارم و می‌دانم که آبی است. کاملاً بدیهی است که جهان پیرامون ما دائماً در حال تغییر است. لباس آبی من بارها و بارها شسته می‌شود؛ کم‌کم رنگش می‌پرد، و خیلی زود به جایی می‌رسد که دیگر رنگش همان رنگ آبی چشم‌نواز امروز نیست. شاید حواسم نباشد و آن را مثلاً همراه با یک لباس نارنجی روشن، که از قضا رنگش هم ثابت نباشد، بشویم. در این صورت لباس رنگ و رو رفته من دیگر حتی آبی هم نخواهد بود. به مرور زمان حتی دیگر پیراهنی در کار نخواهد بود و مانند هر چیز دیگری به خاک بدل خواهد شد. در این جا دو پرسش سر بر می‌کند.

نخست، به مرور زمان که رنگ لباس می‌پرد واقعاً با چه معیاری می‌توانیم بگوییم که رنگش همان آبی سابق نیست؟ یا به تدریج که این لباس از ریخت و قیافه می‌افتد و شکل لباس بودن خود را از دست می‌دهد (و احتمالاً روز به روز بیشتر شبیه دستمالی کهنه می‌شود)، واقعاً با چه معیاری می‌گوییم که دیگر لباس نیست؟ به نظر می‌رسد برای این که چنین داوریهایی معنا پیدا کند وجود معیارهایی ثابت و پایدار ضروری باشد، اما در این جهان در تغییر، کدام امر است که بتواند از پس این کار بر بیاید؟ دوم، به نظر می‌رسد گزاره معلوم هیچ‌گاه باطل نمی‌شود. شکی نیست که آراء و عقاید می‌تواند تغییر کند، درست همان طور که مدّ عوض می‌شود، اما اگر معرفت ممکن باشد، آنگاه موضوع معرفت باید خود تغییرناپذیر باشد. اگر چیزی معلوم شود، الی‌الابد معلوم خواهد بود. «دو و دو می‌شود چهار»، «مثلث، سه ضلع دارد»، «عزب، مرد بالغ و ازدواج‌نکرده است»: همه این گزاره‌ها صادق

مهمترین آثار

باده‌گساری، ایراد شده است.

منون^{۱۸}: به فضیلت، معرفت و رابطه این دو می‌پردازد.

پارمنیدس^{۱۹}: نقد جالبی است از نظریه مُثُل افلاطون که همان استدلال موسوم به استدلال شخص سوم است. اگر صرفاً بخواهید موردی را بیابید که سقراط در بحث شکست می‌خورد، این مکالمه را بخوانید.

ثنای تتوس^{۲۰}: درباره معرفت و خرد بحث می‌کند و با ذکر برخی نکات آموزنده درباره دیالکتیک سقراطی پایان می‌یابد.

ما احتمالاً تمامی مکالمات افلاطون را در اختیار داریم اما نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که هر کدام‌شان چه زمانی نوشته شده است. مکالمات زیر از جمله مهم‌ترین آثار افلاطون است:

جمهوری^{۲۱}: بی‌شک شاهکار افلاطون است. این مکالمه با بحث از مفهوم عدالت آغاز می‌شود اما به سرعت بسط می‌یابد و دامنه بحث به سیاست، معرفت‌شناسی و غیره نیز کشیده می‌شود.

میهمانی^{۲۲}: از آن دسته مکالماتی نیست که در آن، به‌مانند اغلب دیگر مکالمات افلاطون، بحثی به‌شیوه سقراطی و به‌نحوی کامل مطرح شده باشد، بلکه تنها مجموعه خطابه‌هایی است که در یک ضیافت شام توأم با

است و ممکن نیست فردا کاذب باشد. افلاطون می‌اندیشید که معرفت، فراتر از تغییرات اجتناب‌ناپذیر این جهان ناقص است. این امر چگونه ممکن است؟ اگر همه چیز در اطراف ما دائماً در حال تغییر است، چه چیزی پایدار بودن معرفت را تضمین می‌کند؟

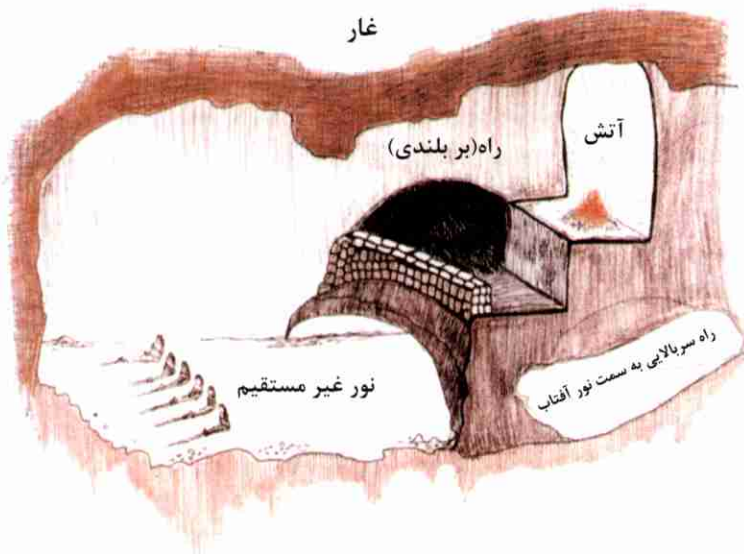
نظریهٔ مُثُل

نظریهٔ مُثُل^{۱۱} افلاطون کوششی است برای حل و فصل این مشکلات، و راه‌حلی که ارائه می‌کند راه‌حلی بنیادی است. او مدعی است که برای هر اصطلاح کلی‌ای که در نظر بگیرید، حقایقی راستین و مستقل از ذهن وجود دارد یعنی صورت‌های مثالی^{۱۲} چیزهایی از قبیل عدالت، نیکی، زیبایی، مثلث، آبی، عَرَب و مانند آن. مباحثات سقراطی به‌راستی با هدف دست یافتن به حقیقت صورت می‌گیرد؛ تعاریف وجود دارد؛ معرفت هست؛ واژگان را می‌توان آموخت؛ داوری بر معیارهایی استوار می‌شود؛ همه و همه به این دلیل که اموری سرمدی، ثابت، کامل، لا‌یتغیر و قابل فهم، یعنی مُثُل در کارند. می‌توانیم امیدوار باشیم که به درک عدالت نائل شویم چرا که عدالت حقیقتاً وجود دارد.

گرچه خود عدالت را در این محنت‌سرا نمی‌یابیم، اما اعمال، مردمان، رویدادها و قوانینی را می‌بینیم که از برخی جهات به صورت مثالی عدالت شبیه است، یا بهره‌ای از آن برده و یا در آن مشارکت دارد - و مسلماً همین صورت مثالی است که تمامی این امور را عادلانه می‌سازد. ما هرگز نمی‌توانیم عدالت راستین را ببینیم مگر تنها روگرفت‌هایی سایه‌وار از آن را، اما می‌توانیم از طریق دیالکتیک سقراطی، که حالا دیگر هدفی هم برای خودش دست و پا کرده، به برداشتی ذهنی از آن دست پیدا کنیم. هیچ چیز و هیچ کس نمی‌تواند به‌راستی مدعی داشتن معرفتی دربارهٔ این جهان ناکامل باشد اما صور مثالی ازلی معرفت راستین به نیک، زیبا و از این دست را میسر می‌سازد. برای داوری نیز معیارهای کاملی وجود دارد: کسی که فی‌المثل برداشتی از زیبایی فراچنگ می‌آورد، در مورد بازتاب‌های سایه‌وار زیبایی در این جهان نیز بسیار بهتر حکم خواهد کرد.

نظریهٔ مُثُل مورد انتقادات بسیار شدیدی قرار گرفته است اما این نکته را هم نباید فراموش کرد که این نظریه در مکالمات دورهٔ میانی پدیدار می‌شود و افلاطون خود در مکالمات دورهٔ پایانی آن را به نقد می‌کشد. مشهورترین ایراد به این نظریه یعنی استدلال شخص سوم^{۱۳}، به شرح زیر است: چیزهای زیبا در جهان تا آن اندازه زیبا هستند که در صورت مثالی زیبایی مشارکت داشته باشند یا به آن شبیه باشند. افلاطون مدعی است که صورت مثالی امر زیبا، خود زیباست. آیا این امر مستلزم آن نیست که صورت مثالی سومی در کار باشد که این امر زیبا به آن شباهت داشته باشد؟ سقراط و میلو هر دو انسان هستند چرا که به چیز دیگری یعنی صورت مثالی انسان شبیه هستند. اما انسان مثالی هم باید انسان باشد (یا در انسانیت سهیم باشد)، درست همان گونه که امر زیبا خود زیباست. آیا این امر مستلزم وجود شخص سومی نیست که انسان مثالی برای انسان بودنش به‌ناچار باید شبیه آن باشد؟ بنابراین تسلسلی بی‌پایان و باطل پدید می‌آید.

نظریهٔ مُثُل، خواه بر این ایراد فائق بیاید و خواه نه، در بسیاری از مکالمات افلاطون خودنمایی می‌کند. برخی معتقدند که این نظریه برای او زمینه‌ای فراهم کرده که تقریباً تمام نوشته‌هایش دربارهٔ سایر امور را بر آن استوار کند؛ و البته وسعت دامنهٔ گرایش‌های فلسفی افلاطون به‌راستی حیرت‌انگیز است، گرچه چنین نظری می‌تواند به‌نوعی ساده‌کردن بیش از حد موضوع



تمثیل غار: زندانیان افلاطون نشسته‌اند و بازی سایه‌ها را بر روی دیوار غار مشاهده می‌کنند و معتقدند آنچه که می‌بینند، حقیقت دارد.

باشد. او یک نظریه متافیزیکی عام، برداشتی از روح به مثابه امری نامیرا (و لذا قادر به مشاهده قلمرو مُثُل)، نظریه یادگیری به مثابه یادآوری، معرفت‌شناسی‌ای پیچیده، نظریه ریاضیات، نظریه اخلاق هدف‌گرایانه، فلسفه سیاسی‌ای مفصل و منسجم (و احتمالاً نگران‌کننده)، دیدگاه‌هایی درباره جامعه، نظریه ذهن، و نوعی روش‌شناسی^{۱۴}، همه و همه را صورت‌بندی کرد. به هر زیرشاخه متعارفی از پژوهش فلسفی که نظر کنیم، افلاطون دست‌کم درباره بخشی از آن نظریه‌ای ارائه کرده است.

اهمیت افلاطون

آلفرد نورث وایتهد^{۱۵} جمله مشهوری دارد به این مضمون که: قابل‌اعتمادترین توصیفی که می‌توان از تفکر غرب ارائه کرد این است که این تفکر «مجموعه‌ای از تحشیه‌هایی است بر افلاطون». می‌گویند گرچه این سخن اغراق‌آمیز است، اما باورنکردنی نیست. برخی دیگر نیز [عقاید] افلاطون را اندکی سست و توخالی می‌دانند و تحلیل دقیق و محکم ارسطو را به زیاده‌روی‌های او در بهره‌گیری از تمثیل در مکالمات خود ترجیح می‌دهند. برخی هم غروند می‌کنند و می‌گویند که ای کاش زیبایی استدلال این مکالمات به زیبایی استعاره آن‌ها می‌چربید. صرف‌نظر از هر نگاهی که نسبت به ارزش نوشته‌های افلاطون داشته باشیم، شکی نیست که این مکالمات مسافت‌های بسیاری را پشت سر گذاشته‌اند. هنوز هم بسیاری از موافقت‌ها و مخالفت‌ها در فلسفه، بر سر همان نکاتی است که دو هزار سال پیش افلاطون در هنگام نوشتن مکالمات مد نظر داشت. دشوار بتوان تصوّر کرد کسی امروزه مطلبی بنویسد که دو هزار سال بعد هم خوانده شود. گاهی گفته می‌شود اگر در چنان زمانه دوری چیزی شبیه به دانشگاه وجود داشته باشد، می‌توان مطمئن بود که در آن دانشگاه باز هم خواندن افلاطون ضروری است.

کتابشناسی گزیده فارسی

مکالمات افلاطون به زبان فارسی ترجمه شده است، به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی (چاپ‌های مکرر).
- پنج رساله افلاطون، شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی، ترجمه محمود صناعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- درباره زندگی و دیدگاه‌های فلسفی افلاطون به کتاب‌های زیر رجوع کنید:
- کارل یاسپرس، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- جان کینی، افلاطون، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران، کهکشان، ۱۳۷۳.
- کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- پل استراترن، آشنایی با افلاطون، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- گاستون مر، افلاطون، ترجمه فاطمه خوانساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- آنتونی هریسون - باریت، فلسفه افلاطون، ترجمه مهرداد میریان‌فر، رشن، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|---|----------------------|--|
| Plato - ۱ | Ariston - ۲ | Perictione - ۳ |
| Solon - ۴ | Pericles - ۵ | Pericles (۴۹۵-۴۲۹ ق. م.) حکمران و فرمانده نظامی مشهور آتن در عصر طلایی |
| Golden Age (این شهر). | Aristocles - ۶ | |
| ۷ - همان‌گونه که می‌توان حدس زد اصطلاح مذکور همانا «رابطه افلاطونی» (Platonic Relationship) و یا «عشق افلاطونی» (Platonic Love) است که در معنای امروزی، به رابطه دوستانه‌ای بسیار عمیق و فاقد جنبه جنسی اشاره دارد. | | |
| Seneca - ۸ | Academy - ۹ | |
| Justinian - ۱۰ | forms - ۱۲ | |
| Third Man Argument - ۱۳ | Theory of Forms - ۱۱ | |
| Methodology - ۱۴ | | |
| Alfred North Whitehead - ۱۵ | | |
| Republic - ۱۶ | Symposium - ۱۷ | Meno - ۱۸ |
| Parmenides - ۱۹ | Theaetetus - ۲۰ | |



منظورشان شما نیستید بلکه دارند دربارهٔ جوانکی هفده‌ساله سخن می‌گویند که تازه به این‌جا آمده و نامش «ارسطو» است. آیا آزرده‌خاطر می‌شوید؟

واقعیت این است که دربارهٔ روابط میان افلاطون و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) تنها می‌توان به حدس و گمان بسنده کرد. می‌دانیم که پدر ارسطو، که خود پزشک دربار پادشاه مقدونیه بود، وی را در سن هفده‌سالگی به آتن فرستاد. ارسطو نیز وارد آکادمی شد و ۲۰ سال در آنجا ماند، ابتدا به‌عنوان شاگرد و بعدها به‌عنوان استاد. در همان سالی که افلاطون در گذشت، ارسطو نیز از آکادمی جدا شد - کسی نمی‌داند که دلیل این جدا شدن، سرکشی همیشگی ارسطو نسبت به افلاطون و خروج او پس از مرگ استادش بوده یا چون مدیریت آکادمی را به او نسپرده بودند، با دلخوری آنجا را ترک کرده است. می‌دانیم که نفوذ پدرش در دربار موجب شد که او به مقدونیه برود و در آنجا معلم خصوصی اسکندر ۱۳ ساله شود، همو که بعدها اسکندر کبیر^۲ لقب گرفت.

ارسطو پس از سال‌ها مسافرت و تحقیق، به آتن بازگشت و لویکون^۳ یا مدرسه مشاء^۴ را بنیان گذاشت - این نامگذاری یا به این دلیل بوده که استاد در حین راه رفتن، درس می‌گفته و یا به دلیل گذرگاه‌های سرپوشیده زیبایی که در آن حوالی وجود داشته است. ارسطو تا سال ۳۲۳ پیش از میلاد در این مدرسه ماند، اما چنانکه می‌گویند، روابط او با مقدونیه و احساسات ضد‌مقدونی در آتن موجب شد که او را رسماً به بی‌دینی متهم کنند - چرا که آتن شهری بود همواره ناپایدار و سرشار از تناقض. ظاهر آرسطو عنوان کرد که اجازه نمی‌دهد آتن دوبار بر ضد فلسفه مرتکب جنایت شود، به خالکیس^۵ گریخت و یک سال بعد در همان‌جا در گذشت.

ارسطو آثار پرشماری پدید آورد. مفسران متون کهن بین دو نوع نوشتار خصوصی و عمومی در آثار او تمایز می‌نهند. آثار خصوصی نوشته‌هایی بود کاملاً فنی که در داخل لویکون مورد استفاده قرار می‌گرفت و آثار عمومی، نوشته‌هایی بود خوش‌ساخت و مناسب استفادهٔ عموم. می‌دانیم که ارسطو مکالماتی نیز نوشته است. طبق گفتهٔ سیسرون، آثار عمومی او بسیار زیبا و «چشمهٔ زرین شیوایی» بوده است. از این آثار چیزی به‌جا نمانده و تنها آثار فنی و خصوصی وی به دست ما رسیده که این نوشته‌ها نیز زیبا، به‌معنای متداول کلمه، نیست بلکه نوشته‌هایی است فشرده، سرشار از اصطلاحات و مطالب فنی و تخصصی، متکلف و عموماً فاقد ظرافت ادبی. در حقیقت آنچه که به دست ما رسیده احتمالاً یادداشت‌های ارسطو برای درس گفتارهایش بوده است. این نوشته‌ها همواره دستخوش حک و اصلاح بوده و جانشینان او دست به ویرایش آن‌ها زده‌اند، از این‌رو گاهی تعارضات و ناهماهنگی‌های موجود در آن‌ها، مایهٔ آشفتگی خاطر می‌شود. هرچند، کم پیدا می‌شوند کسانی که بخواهند یک ذره از همین آثار به‌جا ماندهٔ ارسطو را بدهند و در عوض بخشی از آثار عمومی او را به‌دست آورند. با همهٔ این اوصاف، آثار به‌جا مانده و ثقیل مذکور، مالا مال از ثمرات نیروی ذهنی شگفت‌انگیز است.

قوانین منطق

این ارسطو بود که قوانین استدلال صحیح را کمابیش ابداع کرد و به آن‌ها رسمیت بخشید، یعنی آغازگر منطق فلسفی شد. او نخستین کسی بود که ماهیت قیاس^۶ را بررسی کرد و اعلام نمود که چگونه یک گزاره ضرورتاً از مقدمات حاصل می‌شود، همچنین اشکال مختلف قیاس منطقی^۷ را مورد شناسایی قرار داده، به آن‌ها رسمیت بخشید. ارسطو با تکیه بر برداشتی عام از برهان، رابطهٔ میان شواهد حاصل از بررسی امور در جهان و رسیدن به نتیجه‌گیری صحیح در مورد آن امور را صورت‌بندی کرد. او در انجام این کار، تنها به نشان دادن مسیری که ما امروزه از آن به‌عنوان «علم» یاد می‌کنیم، اکتفا نکرد؛ هرچند که اگر فقط همین یک کار را هم انجام داده بود، باز هم جای شگفتی داشت و در تاریخ جایگاهی رفیع می‌یافت. اما نوشته‌های او دربارهٔ منطق و روش‌شناسی تنها بخشی از مجموعه نوشته‌های موسوم به آثار ارسطویی را تشکیل می‌دهد. به‌قولی ارسطو وقتی علم را ابداع می‌کرد، تازه اول کار بود.

او رساله‌های بسیار تأثیرگذاری بر علم اخلاق، سیاست، متافیزیک، فیزیک، ریاضیات، روان‌شناسی، شعر،

تصور کنید که افلاطون هستید و به سال‌های آخر عمرتان نزدیک می‌شوید، بر کرسی ریاست آکادمی، که حالا دیگر مشهور هم هست، تکیه زده‌اید و آوازه‌تان در میان مردم آتن و خصوصاً در بین شاگردانتان پیچیده است. شاید یک‌روز که دارید در راهروها قدم می‌زنید، صدای پیچ‌پیچی را بشنوید و متوجه بشوید که دارند راجع به «استاد» یا «مغز متفکر آکادمی» حرف می‌زنند.

بلاغت، زیبایی‌شناسی، هواشناسی، زمین‌شناسی، روش‌شناسی، کیهان‌شناسی، فلسفه ذهن، الهیات، حافظه، خواب و بسیاری چیزهای دیگر نوشته است. اغراق نیست اگر بگوییم او تمامی رشته‌ها را ابداع کرده، یعنی تمام آن حوزه‌های پژوهشی که هنوز هم ما را به خود مشغول کرده است. از این‌ها گذشته، ارسطو نخستین کسی بود که به تفکیک موضوعات مختلف اقدام کرد. به بازبینی و توجه به تاریخچه تفکر در باب یک موضوع خاص مبادرت ورزید؛ صریحاً به شناسایی معیارهای سنجش یک استدلال، میزان دقت آن، پرسش‌ها و سایر موارد مرتبط با آن پرداخت. و در یک کلام، ارسطو نه تنها تمامی رشته‌ها را بنیان نهاد، بلکه حتی خود مفهوم رشته نیز از ابداعات اوست.

همه این حرف‌ها را گفتیم اما از نوشته‌های زیست‌شناسی ارسطو حرفی نزدیم، که خود شاید نزدیک به یک چهارم کل آن مطالبی باشد که از او به دست ما رسیده است. داروین^۸ در نامه‌ای به ویلیام اوگل^۹، مترجم مشهور آثار زیست‌شناسی ارسطو، از «دو تن از خداوندگاران» خود یعنی لینه^{۱۰} و کوویه^{۱۱} یاد می‌کند و در خاتمه یادآور می‌شود که این دو «صرفاً شاگردان خام‌دست ارسطوی کبیر» بوده‌اند. یعنی نزدیک به دو هزار سال اندیشه لازم بود تا داروین بتواند از برداشت غایت‌گرایانه^{۱۲} یا هدف‌محور ارسطو درباره زندگی و اجزای بدن حیوانات، فراتر برود. چنین نگرشی در نزد ارسطو، از نظریه مشهور «علل چهارگانه»^{۱۳} او ناشی شده است. واژه «علت»، اندکی گمراه‌کننده است و درست‌تر آن است که منظور از علل چهارگانه را، چهار ویژگی توصیفی از امور نزد او بدانیم که با طرح چهار نوع پرسش مرتبط می‌توان به آن‌ها دست یافت.

پرسش‌های طبیعت

مثال ارسطو در این زمینه طرح این چهار پرسش درباره یک مجسمه است: از چه چیزی ساخته شده است (مفرغ: علت مادی آن)؛ چگونه چیزی است (مجسمه: علت صوری آن)؛ چه چیزی آن را به وجود آورده یا به گونه‌ای آن را تغییر داده که به این شکل درآمده است (مجسمه‌ساز: علت فاعلی)؛ و به چه کار می‌آید (تزیین: علت غایی آن). از طرح این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که ارسطو سر در پی اهداف و غایات امور داشته است. و این حرف صحیحی است چرا که ارسطو مدعی است مادامی که ندانیم یک چیز، ولو یک موجود طبیعی یا یک اندام، به چه کار می‌آید یا بناست چه کاری انجام دهد، حقیقتاً چیزی درباره آن نمی‌دانیم. حتماً متوجه شده‌اید که ارسطو با این کار چگونه از اساس راه خود را از راه افلاطون جدا می‌کند. نتیجه این که شناخت این جهان بدون رجوع به عالم سرمدی مثل میسر می‌شود، سهل است، مثل و کلیات^{۱۴} تنها در همین عالم و در ضمن چیزها وجود دارند؛ و معرفت و شناخت عبارت نیست از غور کردن در صورت‌های مثالی، بلکه آستین بالا زدن، واری کردن، تجزیه و تحلیل و سروکله زدن با امور همین جهان در حال تغییر است برای رسیدن به علل آن‌ها. ارسطو می‌گوید فرم و صورت در مورد مجسمه یا سایر اشیاء دست‌ساخت، از طرف عاملی بیرونی تحمیل می‌گردد؛ حال آنکه در مورد موجودات طبیعی، این عواملی درونی است که آن‌ها را چنان هدایت می‌کند که در نهایت به همان موجودات طبیعی تبدیل می‌شوند.

ارسطو در بحث از علل چهارگانه در مورد موجودات طبیعی زنده - گیاهان، حیوانات و انسان‌ها - عمدتاً بر فعالیت نفس تکیه می‌کند. از نظر ارسطو نفس امری موهوم و روح‌مانند نیست که در بدن سکونت داشته باشد؛ بلکه دست‌کم تا حدودی، همان کارکرد معین تن و بدن مورد نظر است، یعنی همان امری که آن‌را به حرکت وامی‌دارد و هدفش را هم تعیین می‌کند. به زبان

مهمترین آثار

سیاست^{۱۵}: مطالبی درباره آرمان‌شهر دارد که از نظر ارسطو شهری است که «نیک بودن» را برای شهروندان خود هدف می‌شمارد. در این اثر با آرای آزادهنده در مورد برده‌داری و نیاز به هماهنگی اجتماعی هم مواجه می‌شویم، که ملاحظات مندرج در باب محاسن دموکراسی در آن، تاحدی مایه تسکین خاطرمان می‌شود.

سماع طبیعی (فیزیک)^{۱۶}: جذابیت این رساله به واسطه ملاحظات آن است درباره ماهیت توصیف علمی، البته علم در شکل اولیه آن، و همچنین مواجهه با مسئله مکان و زمان. در این اثر همچنین تعبیر ارسطو از ماده و صورت نیز ذکر شده است.

دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم ارسطو، آثاری را که از او به دست ما رسیده چه زمانی نوشته است. این احتمال وجود دارد که ویراستاران بعدی تغییراتی در این آثار داده باشند و آن‌ها را به گونه‌ای که ما امروزه می‌شناسیم، مرتب کرده باشند. برخی از آثار مذکور به شرح زیر است:

اخلاق نیکوماخس^{۱۷}: از جمله تأثیرگذارترین رسالاتی است که تاکنون در باب اخلاق نوشته شده است. در این رساله ملاحظات مهمی در باب سعادت و فضیلت انسان آمده که شاید جذاب‌ترین مدعای آن، این باشد که اخلاق را نمی‌توان به مجموعه‌ای از اصول کلی جهانروا^{۱۸} تقلیل داد، موضوعی که بسیاری از متفکران پس از او آن‌را نادیده گرفتند.

بیش از حد ساده، نفس گیاه، نباتی است و به همین سبب مستلزم رشد و رویش است؛ نفس حیوان، عبارت است از نفس گیاه به علاوه حرکت، شهوت و قدرت احساس چیزهایی معین؛ نفس انسان عبارت است از همین نفس حیوانی به اضافه قدرت تفکر و شناخت.

در نزد ارسطو فضیلت یا کمال یک چیز عبارت است از تحقق کامل قوای بالقوه و مختص آن چیز که در ماهیت ویژه اش نهفته است. پس گیاه واجد کمال، گیاهی است که شکوفایی کامل نفس نباتی را جلوه گر می کند، یعنی رشد بسیار خوبی دارد. اسب واجد کمال، اسبی است که قوای بالقوه حرکت مختص اسب ها را به فعلیت می رساند یعنی زمین را به سرعت می پیماید؛ و احتمالاً چشم ها و گوش های تیزش به چابکی او کمک می کند. فضیلت و کمال انسان ها، به دلیل این که ما موجوداتی خردمند هستیم عبارت است از عمل کردن منطبق با خرد. و به قول مشهور ارسطو، این امر عبارت است از برگزیدن راه میانه یا اعتدال.

برگزیدن اعتدال

فضیلت عبارت است از انتخاب حد میانه، یعنی احساس کردن و عمل کردن متناسب با تمامی ویژگی های خاص یک موقعیت. ارسطو می گوید اگر کسی با خطری مرگبار روبرو شود، شجاعت عبارت است از انتخاب حد میانه بین بی پروایی نابجا و افراطی از یک سو و بزدلی از طرف دیگر. وقتی کسی درباره خودش صحبت می کند فضیلت صداقت عبارت است از انتخاب حد میانه بین خودستایی و شکسته نفسی ناروا. بدیهی است که نباید به اشتباه تصور کنیم ارسطو همان ملایمت و میانه روی بی حد و حصر اخلاق مسیحی را توصیه می کند. میانه روی از فردی به فرد دیگر و از موقعیتی به موقعیت دیگر تغییر می کند. میلوی گشتی گیر حد میانه باده گساریش را خود برمی گزیند؛ و در عین حال بعید نیست حد میانه او برای ما به منزله افراط باشد. مفهوم اعتدال در نزد ارسطو به هیچ عنوان مطلق و جامع نیست، او معتقد است وقتی بحث از قتل پیش می آید، هیچ حد میانه ای وجود ندارد. بهترین کاری که ما می توانیم انجام دهیم این است که خردمان را به کار ببندیم و بر حسب مورد تصمیم بگیریم.

بر اساس این طرز نگرش به فضیلت، زندگی خوب کدام است؟ ارسطو می گوید زندگی خوب مستلزم دوستی است. فضیلت راستین نه تنها مستلزم معاشرت با دیگران، بلکه گاهی نیازمند فداکاری به انحاء مختلف آن است. چنین عملی بدون داشتن دوست ممکن نیست و لذا زندگی توأم با فضیلت نیز ناممکن می شود. دوستان، مایه نیکمردی و سعادت انسان هستند.

به علاوه، شکوفایی کامل فضایل عقلانی، یعنی به منصه ظهور رساندن و کار بست قوای ذهنی، نیز ضروری

ارسطو و شاگرد معروفش اسکندر کبیر؛ ارسطو سال ها پیش از آن که اسکندر پادشاه مقدونیه شود، مربی او بود.



است. قابلیت‌های ذهنی ما، بخشی از همان چیزی است که ما را می‌کند - درست همان گونه که قابلیت بریدن، یک چاقو را چاقو می‌کند. چاقوی خوب چاقویی است که به خوبی ببرد و زندگی خوب برای انسان آن است که سرشار از خوب اندیشیدن باشد. بی‌شک، زندگی خوب آن زندگی‌ای است که در آن اعتدال را برمی‌گزینیم، اما علاوه بر این، در چنین زندگی‌ای خردمندی نیز باید بیشترین نقش را داشته باشد. ارسطو می‌گوید از میان تمام نیکی‌هایی که می‌توانیم برگزینیم، بهترین آن عبارت است از زندگی مبتنی بر تأمل یا زندگی بر اساس ذهن و اندیشه.

دست‌زدن به تحقیق

این البته، تنها تصویر ناقصی است از مجموعه وسیع آثار ارسطو، که در آن از بسیاری از ناهماهنگی‌های موجود در این نوشته‌ها، اگر نگوییم تناقضات، چشم‌پوشی شده و از پرداختن به بخش‌های بسیار فنی و تخصصی در فلسفه‌اش پرهیز شده است. به‌هنگام خواندن آثار او خوب است به‌خاطر داشته باشیم که آنچه اکنون به‌دست ما رسیده، آثاری بوده در معرض حک و اصلاح، و احتمالاً ارسطو در تمام طول زندگی خود همواره به بازنگری آن‌ها می‌پرداخته است. دشوار بتوان تصور کرد که ارسطو از رساله‌ای خرسند گشته، یا از موضع فکری خود درباره موضوعی راضی شده باشد و به‌فرض گفته باشد: «بسیار خوب! این همه آن مطالبی است که باید راجع به فلان موضوع بدانیم». ارسطو به این سادگی‌ها راضی نمی‌شد. از طرف دیگر او آدمی بود که حتی آخرین جمله‌هایش را هم بیهوده تلف نمی‌کرد، به‌عنوان مثال خوب است جمله آخر / اخلاق نیکوماخس او را به یاد آوریم، آنجا که او با دشواری‌های تأویل مواجه می‌شود. اثر مذکور خود رساله‌ای است طولانی و محکم که کمابیش تمامی تفکرات به‌جا مانده در باب مسائل اخلاقی در زمانه ارسطو را در بر می‌گیرد. او در پایان این اثر که به‌نظر می‌رسد برداشت جامعی از فضیلت به دست داده باشد می‌نویسد: «بیا با هم دست به تحقیق بزنیم».

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب‌های زیر ترجمه آثار ارسطو به فارسی است:

- اخلاق نیکوماخس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- برای آگاهی از زندگی و دیدگاه‌های فلسفی ارسطو به کتاب‌های زیر نگاه کنید:
- ویلیام دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام‌صفری، فکر روز، ۱۳۷۷.
- مارتا نوسباوم، ارسطو، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- پل استراترن، آشنایی با ارسطو، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- باربارا جانکاروبستر، فلسفه ارسطو، ترجمه مهرداد ایرانی طلب، تهران، اطلاعات.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-------------------------|-------------------------|---|
| Lyceum - ۳ | Alexander the Great - ۲ | Aristotle - ۱ |
| deduction - ۶ | Chalcis - ۵ | peripatetic school - ۴ |
| | | sylogism - ۷ |
| | | Charles Darwin - ۸ |
| | | William Ogle - ۹ |
| | | ۱۰ - کارلوس لینئوس (۱۷۰۷-۱۷۷۸ م.) یا «کارل لینه»، چنانکه در فارسی مشهور است و از ضبط فرانسوی نام او اقتباس شده است، گیاه‌شناس نامدار سوئدی. |
| | | ۱۱ - جرج کوویه (۱۷۶۹-۱۸۳۲ م.)، جانورشناس معروف فرانسوی که او را پدر علم دیرین‌شناسی هم لقب داده‌اند. |
| Nicomachean Ethics - ۱۴ | universals - ۱۳ | telological - ۱۲ |
| Physics - ۱۷ | Politics - ۱۶ | universal - ۱۵ |



شاید وسوسه شویم و تصور کنیم که مارکوس آورلیوس^۱ (۱۲۱-۱۸۰ م.) همان فیلسوف - شاه است، اما چنین تصویری اشتباه خواهد بود. مارکوس، یکی از امپراتوران روم بود که گرایش‌های عمیق فلسفی نیز داشت، اما فیلسوف - شاه به معنای افلاطونی کلمه نبود، چرا که جدای از تمام جنبه‌های دیگر، آن برنامه مطالعاتی سختگیرانه‌ای را که افلاطون ضروری می‌دانست، از سر نگذرانده بود؛ از این‌ها گذشته، فلسفه‌ای که مارکوس با آن الفت داشت، گرچه از برخی جهات افلاطونی می‌نمود اما در کلیت خود، آشکارا رواقی^۲ بود. با این حال، نادیده گرفتن مارکوس و این‌که او را متفکر درجه دومی بدانیم که از قضا امپراتور هم شده اشتباه است. در نوشته‌های او به‌راستی با نوعی تقطیر فلسفه رواقی^۳ مواجهیم که از صافی الزامات عملی در نزد کسی گذشته که قدرت سیاسی عظیمی را در اختیار داشته است.

راه دستیابی او به قدرت، خلاف آمد عادت بود. عمویش امپراتور آنتونیوس پیوس^۴، که خود فرزندخوانده امپراتور هادریان^۵ بود، او را به فرزندخواندگی پذیرفت و به تربیتش همت گماشت. تمامی شواهد موجود حاکی از آن است که مارکوس در آموختن بلاغت، شعر و حقوق بسیار مستعد و کوشا بوده اما ظاهراً علاقه بسیار شدید و زود هنگامی به فلسفه و به‌ویژه به نوشته‌های اپیکتتوس^۶ فیلسوف رواقی یافته است. او از همان سنین کودکی، شاید در سن ۱۱ سالگی، پوشیدن لباس‌های ساده و پیروی از آنچه را که به‌گمانش برنامه سنگین رواقیون در زمینه تحصیل، قناعت و ریاضت نفس بود، به اجرا درآورد. و بعد هم نیست که در این امر بسیار افراط کرده باشد، چرا که شواهدی هست که نشان می‌دهد او سلامت خود را در این راه به خطر انداخته است.

به هنگام مرگ آنتونیوس، هم مارکوس و هم برادر بی‌سر و پایش لوسیوس^۷، که آنتونیوس او را نیز به فرزندخواندگی پذیرفته بود، وارث تاج و تخت بودند. ناگفته پیداست که مارکوس اگر می‌خواست می‌توانست به تنهایی حکومت کند، اما شگفت‌آور این‌که شخصاً به برادرش پیشنهاد داد که هر دو به‌طور مشترک حکومت کنند. و این حکومت مشترک تا زمان مرگ لوسیوس در سال ۱۶۹ میلادی ادامه یافت. پس از آن بود که مارکوس به تنهایی به حکومت کردن پرداخت و تمام شواهد و قرائن حاکی از آن است که کمابیش به‌خوبی از پس این کار برآمد؛ تا زمانی که در حین لشکرکشی در نزدیکی دانوب علیا، و احتمالاً بر اثر طاعون درگذشت.

هر چند مرگ او برای روم ناگوار می‌نمود، اما در مقابل آن همه مصیبت که در زمان حکومت او بر سر این امپراتوری آمد، هیچ نبود. او تقریباً همیشه با اشکانیان در جنگ بود؛ قبایل وحشی مرزهای شمال ایتالیا را تهدید می‌کردند؛ مارکوس سالهای متمادی به جنگ با قبایل آلمانی در امتداد رود دانوب پرداخت؛ دو شورش از ناحیه فرماندهان یاغی خود را سرکوب کرد؛ همسر خیانتکارش فائوستینا^۸، به‌طرز ناگهانی درگذشت. روم در دوران حکومت او دست‌کم یک‌بار با شیوع وسیع طاعون مواجه گردید و همچنین بلایای طبیعی بسیاری نظیر قحطی، سیل، آتش‌سوزی و زلزله را به چشم دید؛ تمام فرزندان او به‌جز یکی از آن‌ها، در سنین کودکی مردند و تنها فرزندی که از او باقی ماند یعنی کومودوس^۹، انسان فرومایه‌ای از کار درآمد که چندان مایه دلخوشی او نبود.

نوشتن تأملات

مارکوس در گیرودار چنین کشمکش‌هایی و احتمالاً در دوره پایانی عمر خویش، دست به نوشتن تأملات زد، اثری که شاید بتوان گفت به‌طرزی معجزه‌آسا به‌دست ما رسیده و بیشتر به خاطرات خصوصی روزانه او می‌ماند. بدیهی است که این اثر رساله‌ای فلسفی، به شکل متعارف آن، نیست که استدلال‌هایی محکم در تأیید مواضعی مشخص و تبیین شده ارائه کند؛ بلکه خاطرات روزانه‌ای است سرشار از افکاری عمیق اما منقطع، گزین‌گویانه و نکوهش‌خویشتن. درباره نحوه نگاشته‌شدن این اثر نظر رایج و احتمالاً بیش از حد رمانتیکی وجود دارد و آن هم این است که: مارکوس پس از پایان لشکرکشی روزانه، در دل شب و در کنار رود دانوب که از پرتو نور

افلاطون در شاهکار خود یعنی جمهوری، می‌گوید باید کسانی بر مدینه فاضله حکومت کنند که امر خیر را بشناسند و در رأس این عده فیلسوف - شاه قرار دارد، مردی که حقیقتاً برای حکومت کردن ساخته و پرداخته شده باشد.

ماه روشن بوده، با خود خلوت می کرده و چند سطری می نوشته است. نظری که بعید هم نیست درست بوده باشد. اگر چه مارکوس تحت تأثیر افلاطون، هراکلیتوس^{۱۰}، کلیون^{۱۱} و دیگران قرار داشته، اما درک تأملات بدون توجه به فلسفه رواقی و به ویژه نوشته های اپیکتتوس ناممکن است. رواقیون از آن رو به این نام خوانده می شدند که در زیر طاق یا رواقی پُر نقش و نگار در آن باستان به بحث و گفتگو می پرداختند. اصطلاح امروزی «فلسوفانه» یا «رواقی گرانه» با مصائب مواجه شدن، ریشه در دیدگاه های ایشان دارد.^{۱۲}

فلسفه رواقی

رواقیون طبیعت را امری الهی و ادواری می دانستند - تفکری که آشکارا به آیین وحدت وجود^{۱۳} نزدیک است - که شامل دوره های زندگی و آتش سوزی های بسیار مهیبی است و الی الابد تکرار می شود. رواقیون متأخرتر بیشتر به اخلاقیات می پرداختند تا به متافیزیک، و بی تردید ذهن عمل گر ایانه و رومی مارکوس، تقریباً همواره در گیر این موضوع بود که آدمی چگونه باید زندگی کند. گفتنی است این دیدگاه رواقیون که طبیعت هم امری الهی است و هم مسیر معینی را، بی هیچ اعتنایی به اختیار و انتخاب ما، می پیماید تا حدودی تبیین کننده این دیدگاه آن ها نیز هست که زندگی هماهنگ با طبیعت، نیکوترین زندگی، یا همان زندگی مبتنی بر فضیلت است. و همچنین بی اعتنایی ثابت قدمانه رواقیون را هم به بخت و اقبال و هم به بدبختی و ادبار تبیین می کند. هر چه که بر سر ما می آید عبارت است از آشکار شدن بخشی از طرح و نقشه الهی که هم فراتر از دسترس ما آدمیان است و هم در نهایت خیر است.

ذکر یک مثال می تواند نکته مذکور را به خوبی به ما نشان دهد، سگی را تصور کنید که به پشت ارابه ای بسته شده باشد. وقتی ارابه شروع به حرکت می کند، سگ می تواند در حین کشیده شدن به دنبال آن، یا زوزه کشان و پارس کنان مقاومت کند و با کشیدن خود در جهت مخالف گلوی خود را خفه کند یا به آرامی به دنبال ارابه راه بیافتد. سگ هر راهی را که انتخاب کند در نهایت در همان مسیر ارابه کشانده خواهد شد؛ تنها انتخاب واقعی اش این است که چگونه با تقدیر از پیش تعیین شده خود کنار بیاید. همان طور که مارکوس نیز دائماً به خودش متذکر می شود، یک فرد رواقی، باید میان آنچه که در ید قدرت اوست و آنچه که او در آن نقشی ندارد، تمایز بگذارد.

سخن او در این جا پژواکی از سخنان اپیکتتوس است: «آنچه که ما بر آن تسلط داریم عبارت است از طرز نگرش، خواهش، آرزو، نفرت و ... و آنچه که ما در آن دخالتی نداریم عبارت است از تن، دارایی، شهرت، مکتب». اگر به اشتباه خیال کنید که مثلاً جایگاه اجتماعی شما، در حیطه اختیار تان است، مغموم خواهید شد؛ چرا که خود را در معرض آسیب دیدن از ناحیه کسانی قرار داده اید که مانع از پیشرفت تان شده اند و بر شکست تان تأسف می خورید. اما این شکست ها از آن شما نیست. شما تنها بر دیدگاه ها و امیال خودتان تسلط دارید و از نظر رواقیون فضیلت تنها در همین نکته نهفته است.

واکنش ها و نگرش های ما نسبت به آنچه که رخ می دهد، در حوزه تسلط خودمان است، اما رخداد های واقعی در جهان خارج همانا آشکار شدن تقدیر است، که فی نفسه خیر است، اما ما در آن دخالتی نداریم. کاملاً منطقی است که انسان سلامت، ثروت و قدرت را به موارد خلاف آن ترجیح دهد - که رواقیون به آن «بی اعتنایی های مرجح»^{۱۴} می گویند - اما ناراحتی از به دست نیاوردن این امور و همچنین خوشحالی از به چنگ آوردن آن ها، بی معنا و غیر عقلانی است. به دست آوردن این امور در ید قدرت ما نیست. از این رو مارکوس می گوید: «بکوش همچو انسانی نیک زندگی کنی و بینی وقتی به مانند کسی که از سر نوشت خویش به تمامی خرسند است، و خرسندی خود را در رفتار عادلانه و طبع مهربانانه خویش می جوید، چگونه روزگار خواهی گذراند.»

مهمترین آثار

گفتارها^{۱۵}: عبارت است از مجموعه سخنرانی های اپیکتتوس، که شاگرد او آریان از قول خود او به کتابت درآورده است. اپیکتتوس همان فیلسوف رواقی بود که بیشترین تأثیر را بر مارکوس به جا گذاشت.

تأملات^{۱۶}: تنها اثری از مارکوس اورلیوس است که ماهیت فلسفی دارد. دقیقاً معلوم نیست که این اثر چه زمانی نوشته شده، اما از اشاراتی که او به لشکر کشی در آلمان و همچنین به مرگ پیش روی خود کرده، می توان به این نتیجه رسید که این اثر را در اواخر عمرش نوشته است.

انسان خوب یا فضیلت‌مند سرنوشت خود را، هر چه که باشد، می‌پذیرد و این امر پیامد درک این نکته است که هر گونه زندگی‌ای را که جهان بر ما تحمیل کند، همان است و جز آن نخواهد بود. جهان خود را بر ما آشکار می‌کند و این امر فی‌نفسه خیر است، صرف‌نظر از اینکه نگاه کوتاه‌بینانه ما به آن چگونه باشد. بنابراین انسان خوب انسانی است که به این امر پی‌ببرد، از آنچه که هست خرسند باشد و تنها به چیزهایی نظر کند که در ید قدرت اوست: یعنی به واکنش‌ها و نگرش‌های خویش. انسان خوب، زندگی درونی خود را با سرنوشت هماهنگ می‌سازد.

مسئله اختیار

مارکوس رفتار فرد را در ذیل اموری می‌گنجاند که در کنترل شخص است و در این جا تعارضی در فلسفه رواقی رخ می‌نماید که ظاهراً او می‌کوشد از طرح آن پرهیز کند. اگر بپذیریم که امور بر اساس طرح جهان خود را بر ما پدیدار می‌کنند، آنگاه رفتار ما، تا چه اندازه در کنترل ماست؟ جبرگرایان^{۱۵} تمام عیار پا را از این هم فراتر می‌گذارند: حتی طرز نگرش، خواهش، آرزو و نفرت ما تا چه اندازه به خودمان بستگی دارد؟ در این جا مسئله اختیار^{۱۶} رخ می‌نماید و فی‌المثل خروسیپوس^{۱۷} فیلسوف رواقی دیگری می‌گوید که اعمال ما از پیش مقدر شده است اما مسئولیت ما نه. دیگر جبرگرایان میانه‌روتر، بر آنند که تازیانه‌های پیاپی تقدیر بی‌ملاحظه فرود می‌آید، و اعمال ناچیز ما، هر چند مختار به انجام آن‌ها هستیم، در این میانه کوچکترین تأثیری ندارند.

مارکوس با رواقیون هم‌نوا می‌شود و می‌گوید دیدگاه ما در باب اختیار هر چه که می‌خواهد باشد مهم نیست، مهم‌تر از همه واکنش ما به امور است. لذت و درد، سلامت و ثروت، قدرت، شهرت و افتخار همگی به‌خودی خود هیچ



اثری متعلق به دوره مارکوس اورلیوس. او در این اثر در حال راندن ارابه خود از میان خیابان‌های روم است، احتمالاً پس از آن‌که برادر و شریک او در حکومت امپراتوری یعنی لوسیوس وروس در سال ۱۶۶ م. بر اشکانیان پیروز شد.

نیست. این امور تنها زمانی که ما در باب آن‌ها به قضاوت می‌پردازیم، و مثلاً می‌گوییم که ثروت خوب و مطلوب است و سر در پی آن می‌نهیم، رنگ و بوی اخلاقی به خود می‌گیرند. از این‌رو است که مارکوس خود را به فهم این نکته ترغیب می‌کند که «طرز نگرش، همه چیز است»، و البته که منظور او از گفتن این جمله این است که طرز نگرش بیرون از ما و در جهان خارج نیست. بلکه عبارت است از نگاه ما به جهان و اگر اصول رواقی‌گری نتواند ما را به پذیرفتن این امر مجاب کند، به اشتباه خواهیم افتاد و دیدگاه‌هایمان دربارهٔ امور را با خود آن امور اشتباه می‌گیریم. ممکن است برداشت خودمان را از زبان ناشی از مثلاً عدم افزایش حقوقمان با زبان واقعی اشتباه بگیریم. این که رویدادی را به جای آن که نتیجهٔ تقدیر و فراتر از کنترل خودمان ببینیم، موضوعی زیانبار بشماریم موجب می‌شود که آن رویداد برای ما زیانبار باشد. در واقع مارکوس دارد به ما نصیحت می‌کند که این رویداد هیچ زبانی به شما وارد نمی‌کند. و در حقیقت هیچ چیز دیگری هم نمی‌تواند به شما زیان برساند مگر این که خود شما آن چیز را زیان‌بار ببینید.

ممکن است بگویید، همهٔ این حرف‌ها درست، اما مثلاً همین افزایش حقوق واقعاً می‌توانست در زندگی من تأثیر داشته باشد، یعنی زندگی مرا کمی بهتر می‌کرد. شاید مثلاً می‌توانستم با آن پول، مواد خوراکی بیشتر یا یک جفت کفش نو بخرم. مسلماً این اتفاق به من زیان وارد کرده است. چه فرقی بین زبان آور دیدن یک موضوع و خود زیان وجود دارد؟ چه من این اتفاق را زیان آور تلقی کرده باشم و چه تلقی نکرده باشم، الان کفش‌هایم پاره است و دارم با آن راه می‌روم. آیا درک این نکته که من هیچ دخالتی در خریدن کفش نو ندارم، یعنی این که کفش‌هایم نیز بخشی از طرح و نقشهٔ الهی است، می‌تواند مانع از زخمی شدن پاهای من شود؟ این مثال را می‌توان تعمیم داد و به جای کفش‌های پاره به مرگ فکر کرد.

مارکوس و مسیحیت

مارکوس از این نگرانی‌های دراز دامن، به‌ویژه مسئله‌ای که مرگ پیش روی انسان می‌گذارد، آگاه بوده است. بخشی از جذابیت تأملات در این است که فرصتی برای ما فراهم می‌کند تا شاهد دست و پنجه نرم کردن یک فرد و تردیدهای رایجی باشیم که می‌تواند کسانی را که تلاش می‌کنند بر طبق اصول رواقی زندگی کنند به دردسر بیاندازد. مارکوس به‌راستی متفکر صادقی بوده است.

تأملات برای متفکران مسیحی پس از او نیز جالب توجه بوده، چرا که مارکوس را شخص کافری می‌دیدند که می‌کوشد به دیدگاهی دربارهٔ زندگی دست پیدا کند، دیدگاهی که تبیین کامل خود را در آموزه‌های مسیحیت می‌یابد. برداشت مارکوس از تقدیر، فروتنی و میانه‌روی او، نگاه منتقدانهٔ او نسبت به فضیلت‌های ناقص خود، کوشش او برای تسلط بر تمایلات و خواهش‌ها، همه و همه با طرز نگرش مسیحیت همخوانی دارد. اما از قضای روزگار، بی‌هیچ تردیدی می‌دانیم که مارکوس طرفدار مسیحیت نبوده است، و حتی به‌نظر می‌رسد که در تعقیب و کشتار مسیحیان در زمان زمامداری خویش نیز دست داشته است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب‌های زیر ترجمهٔ اثر مارکوس آورلیوس به فارسی است:

- تأملات، ترجمهٔ مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران، نشر نی.
- تأملات، ترجمهٔ عرفان ثابتی، تهران، انتشارات ققنوس.

پی‌نوشت‌ها:

Stoicism – ۳	Stoic – ۲	Marcus Aurelius – ۱
	Hadrian – ۵	Antonius Pius – ۴
Lucius – ۷		Epictetus – ۶ (اپیکتتوس (۱۳۵-۱۰۵ م.)، فیلسوف رواقی که بردهٔ آزاد شده‌ای بود.
Heraclitus – ۱۰	Commodus – ۹	Faustina – ۸
	۱۲ – شاید این اصطلاح در زبان فارسی این مفهوم را به ذهن متبادر نکند.	Cynics – ۱۱
determinist – ۱۵	preferable indifferents – ۱۴	pantheism – ۱۳
Meditations – ۱۸	Chrysippus – ۱۷	free will – ۱۶
		Discourses – ۱۹



اما زندگی توماس آکویناس به طریقی دور از انتظار پایان یافت، چرا که چنین پایدانی برای زندگی یک قدیس و راهب دومینیکن معمول نبود (فرقه دومینیکن بر زندگی فقیرانه تأکید داشت و به گرفتن صدقه می پرداخت). او در قلعه خانوادگی شان به دنیا آمد و جوانترین فرزند کنت لندولف آکویناس^۱ و دونا تئودورا^۲ بود که مادرش نیز از اشراف زادگان نرمان^۳ بود. او را در سن پنج سالگی برای تحصیل به صومعه مونت کازینو^۴ فرستادند، همان جایی که بعدها به دانشگاه ناپل تبدیل شد.

جوانی پارسامشانه

و در همین جا بود که آکویناس نوجوان، تحت تأثیر فرقه دومینیکن قرار گرفت و وقتی خانواده اش را پی بردند که پسرشان نزدیک است به عضویت آن فرقه در آید، مادرش هراسان برادران بزرگترش را به ناپل فرستاد تا او را گرفته و بیاورند و آنقدر محبوس کنند تا سر عقل بیاید. او به مدت یک سال در قلعه خانوادگی زندانی شد. یک بار هم برادرانش فاحشه ای را به اتاقش فرستادند و مأیوسانه کوشیدند تا او را از تصمیمش منصرف کنند اما آکویناس تکه چوب مشتعلی از اجاق برداشت و آن زن را فراری داد. پس از مدتی خانواده اش از او ناامید شدند و دست از سرش برداشتند. آکویناس آزادی خود را باز یافت و به فرقه مذکور پیوست.

او در سال ۱۲۵۲ میلادی به پاریس رفت و به تدریس مشغول شد و بعدها در دانشکده الهیات دانشگاه پاریس صاحب کرسی استادی شد. آکویناس بقیه زندگی خودش را به رفت و آمد میان مراکز علمی فرانسه و ایتالیا صرف کرد و در طول این سال ها، آثار بسیار زیادی را - بالغ بر چندین میلیون کلمه - پدید آورد و جالب تر این که زندگی او چندان هم طولانی نبود. او دست کم چهار منشی داشت که گفته هایش را می نوشتند و این هم به دلیل توانایی های خارق العاده و گفتار بسیار فراوانش بود و هم به دلیل دستخط بسیار بدش. اما به یکباره سیل واژگانش متوقف شد و این همان زمانی بود که در میانه این قیل و قال ها، به گمان خود، به شهود دینی دست یافت. او پس از این واقعه گفت: «همه آنچه که تاکنون نوشته ام در مقایسه با آنچه هم اکنون بر من مکشوف شده، پَر گاهی بیش نیست.» چند ماه بعد در راه رفتن به هیئت مرکزی کلیسا بود که شاخه درختی به سرش اصابت کرد و طولی نکشید که درگذشت.

بخشی از حجم وسیع گفتارهایش ناشی از قدرت ذهنی او بود و بخشی هم به این دلیل که در زمانه ای می زیست که زمینه این امر فراهم بود. آثار ارسطو، به تازگی در غرب از نو در دسترس قرار گرفته بود، و گاهی شرح هایی کفر آمیز اما مجاب کننده در میان آن ها یافت می شد، که متفکران غیر مسیحی در حد و اندازه های ابن رشد^۵ بر آن آثار نوشته بودند. این ها کفرانی بودند که استدلال های محکمی داشتند و به نتایجی می رسیدند که آشکارا با آموزه های مسیحیت در تقابل بود. فی المثل می گفتند که روح، نامیرا نیست؛ جهان را خالق الهی به یکباره پدید نیاورده است بلکه جهان سرمدی است؛^۶ دانش خداوند تنها به خودش تعلق می گیرد نه به ما. برخی به همین بسنده می کردند که بگویند ارسطو و شارحانش در اشتباهند، اما آکویناس دوازده شرح بر آموزه های ارسطو نوشت و مدعی شد که او به چیزی از قبیل حقیقتی جزئی دست یافته است. این کار او نه تنها کوششی بود برای مسیحی کردن ارسطو، بلکه گامی ضروری در مواجهه با تفکرات کفر آمیز نیز محسوب می شد.

تأثیر ارسطو

روش های ارسطو هم، درست همانند نتایجی که گرفته بود، متفکران زمانه آکویناس را به زحمت انداخته بود. ارسطو مدعی بود که شخص پیش از آنکه بتواند به تفکر بپردازد باید تمایز میان مفروضات و آنچه که باید اثبات شود را دریابد. دانش، خود بنیاد است و گزاره های بالایی بر حقایق زیرین متکی است؛ نقطه ای آغاز این گزاره ها، مفروضاتی است که ریشه در جایی دیگر دارند.

توماس آکویناس قدیس^۱
(۱۲۲۵/۶ - ۱۲۷۴ م.) فیلسوف
کاتولیک ایتالیایی و اگر نگوییم
بزرگترین شخصیت، دست کم
یکی از بزرگترین شخصیت ها
در سنت فلسفه مدرسی^۲ است.
او مکتب تومایی^۳ را نیز در
فلسفه بنیان گذاشت، که تا
مدتها تکیه گاه اصلی فلسفی
برای کلیسای کاتولیک روم
محسوب می شد.

بنیادی ترین مبانی در این ساختار، آن دسته حقایقی است که هر شخص عاقلی، اگر بخواهد عاقل باشد، به ناچار باید آن‌ها را بپذیرد. نمی‌توان در بازی عقلانیت وارد شد و به بحث پرداخت اما مثلاً قاعدهٔ طردشق ثالث^{۱۱} را نپذیرفت؛ یعنی این که هیچ شق دیگری به جز تأیید یا رد یک گزاره وجود ندارد. به پرسشی به این شکل که: «آیا فلان چیز درست است؟» تنها می‌توان با «بلی» یا «خیر» پاسخ داد. اگر کسی این کمترین الزام عقلانیت را نپذیرد، کاری که می‌کند مباحثه نیست. یعنی خود را از بحث خارج کرده‌اید. تصدیق برخی قواعد، درست بخشی از تار و پود عقلانیت است.

آکویناس میان نتایجی که از طریق عقل به دست می‌آید و حقایق و حیانی تمایز قائل می‌شود. ناگفته پیداست که از نظر او حقایق اخیر حجیت دارد، اما او می‌گوید که نتایج عقلانی که در نوشته‌های کفار، به‌ویژه ارسطو، آمده است نیازمند دقت تام و تمام است، گرچه شاید چنین اظهاراتی آن هم در زمانهٔ آکویناس غریب می‌نموده است. از همه جالب‌تر این که او مدعی است عقل به تنهایی می‌تواند به برخی حقایق و حیانی دست پیدا کند، و خودش گاهی برای انجام این کار از روش‌های مختص ارسطو بهره می‌گیرد. به علاوه، تعلقات دومینیکی‌اش، آکویناس را متقاعد ساخته بود که انسان باید همواره از مباحثه در باب الهیات، به‌ویژه با کسانی که ایمان نیاورده‌اند، استقبال کند. این بدان معناست که باید از مقدماتی شروع کرد که حتی کفار نیز بدان‌ها اذعان داشته باشند.

شاید همین امر بهتر از هر چیز دیگری علت پدید آمدن و لحن اتخاذ شده در کتاب کلیات در باب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان^{۱۲} را نشان دهد. این اثر به همراه شاهکار ناتمام وی یعنی خلاصه‌ی الهیات^{۱۳} بهترین شاهد برای رویکرد غیر معمول وی نسبت به عقل و نسبت به کسانی است که ایمان نیاورده‌اند.

راه‌های پنج‌گانهٔ آکویناس

مثال خوبی که در مورد بهره‌گیری آکویناس از روش‌های ارسطو می‌توان ذکر کرد عبارت است از برهان‌های معروف او در اثبات وجود خدا که از آن به راه‌های پنج‌گانه^{۱۴} تعبیر می‌شود. گرچه این برهان‌ها رنگ و بوی تعلق به دیگران را دارد اما تقریر ارسطووار آکویناس، به آن‌ها برجستگی خاصی بخشیده است. همهٔ این برهان‌ها با حقایق تجربی مورد پذیرش همگان آغاز می‌شود و به اثبات وجود خدا ختم می‌گردد. در این جا تنها یکی از آن‌ها، یعنی برهان دوم را ذکر می‌کنیم.

امور در این عالم رابطهٔ علی و معلولی دارند. مثالی که آکویناس ذکر می‌کند به این قرار است: سنگی حرکت می‌کند، و علت حرکت آن چوبی است که آن را حرکت داده است، و علت حرکت چوب دستی است که چوب را گرفته است. بنابر این هیچ چیز علت خود نیست؛ بلکه برخی علل، علت دیگر چیزها یعنی معلول‌های معین خودشان هستند. تسلسل بی‌پایان علل ناممکن است. پس باید یک علت نخستین، یا «علت بدون علت» وجود داشته باشد، و آکویناس در این جا مدعی می‌شود که این همان است که مردم آن را «خدا» می‌نامند. به عبارت دیگر یک چیز هست که تمام این زنجیر را به حرکت درمی‌آورد؛ چیزی که خودش علت است، اما از هیچ علت دیگری پدید نیامده است. عین همین نحوهٔ استدلال برای سایر برهان‌ها نیز به میان آورده می‌شود، اثبات وجود محرک اول یا محرک نامتحرک، برهان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود؛ برهان درجات کمال در عالم؛ و برهانی که نظم ظاهری جهان مورد تجربه را به خداوند منسوب می‌کند.

در تمام این موارد، برهان مربوطه بر شواهد تجربی مورد پذیرش همگان مبتنی می‌شود - حقایقی نظیر حرکت، علیت، تغییر و کیفیت - و به اثبات وجودی منتهی می‌شود که مسئول همه چیز است و جهان پیرامون ما را بر ایمان قابل ادراک ساخته است. این برهان‌ها در معرض انتقادات بسیاری قرار گرفته است. یکی از مکررترین این انتقادات، انتقادی است که در خصوص

مهمترین آثار

کلیات الهیات اثری است عظیم در بیش از ۶۰ مجلد. این اثر مشتمل بر تأملات و استدلال‌هایی مفصل است که هنوز هم که هنوز است بر تفکر مذهبی و فلسفی تأثیرگذار است.

مهمترین اثر وی کلیات در باب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان است که بین سال‌های ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۴ میلادی نوشته شده است. این اثر محتوی رسالاتی مفصل در باب ذات الهی، مخلوقات و غایت^{۱۵} آن‌ها و همچنین کشف و شهود است. اثر ناتمام وی یعنی

بخش پایانی این براهین عنوان شده است، یعنی این که چگونه مثلاً از اثبات وجود علت نخستین، به اثبات وجود خدا می‌رسیم؛ یعنی آنجا که می‌گوید: پس فلان چیز باید وجود داشته باشد و این همان است که همه ما آن را «خدا» می‌نامیم.

چرا باید فرض کنیم که «علت بدون علت» واجد همه آن خصوصیات است که معمولاً در مسیحیت به خداوند نسبت می‌دهند؟ آیا نمی‌توان فرض کرد که علت‌های بدون علت بی‌شماری در ابتدای این زنجیره وجود داشته باشد نه فقط یک خدای واحد؟ چرا باید فرض کنیم که علت بدون علت (به فرض هم که واحد باشد) بر همه چیز دانا و تواناست و یکسر خیر و نیکی است؟ شاید علت بدون علت مذکور، صرفاً علتی معمولی باشد فاقد عقلانیت و صرفاً آنقدر قدرتمند که می‌تواند امور را به گردش در آورد و این کار را از سر بدجنسی و شرارت انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد میان این نتیجه‌گیری که: وجودی هست که سرسلسله علل دیگر است و این گزاره که آن وجود خداست، حلقه مفقوده‌ای (شاید مقدمه دیگری^۴) در کار باشد.

آکویناس هر چند معتقد است که عقل می‌تواند وجود خدا را برای ما اثبات کند، اما می‌گوید که عقل نمی‌تواند به کنه ذات خداوند پی ببرد. گرچه طبیعت به ما ابزار لازم برای شناسایی جهان فیزیکی پیرامون را داده است، اما قابلیت ما برای مجذوب شدن در ذات الهی و به حیرت افتادن از آن بر توانایی ما در درک آن غلبه دارد. دانش ما درباره ذات خداوند تنها به شکلی غیرمستقیم ممکن است، یعنی از طریق قیاس و سلب و آکویناس مدعی است که چنین دانشی لاجرم در بهترین حالت نیز ناقص خواهد بود.

قدیس توماس آکویناس میان ارسطو و افلاطون و بالاتر از ابن‌رشد، فیلسوف عرب، قرار گرفته است. دتای نقاشی موسوم به پیروزی قدیس توماس آکویناس.



درباره خدا چه می‌توانیم بدانیم

بخش عمده‌ای از آنچه که می‌توانیم ادعا کنیم درباره ذات خداوند می‌دانیم از طریق نفی ویژگی‌های متعلق به چیزهای مادی حاصل می‌شود، چرا که ما امور مادی را بهتر می‌شناسیم. می‌توانیم بگوییم که خداوند در ظرف زمان و مکان نیست، تغییر پذیر نیست، متناهی نیست و از این دست. همچنین می‌توانیم از راه قیاس شناختی که درباره برخی از ویژگی‌های خودمان داریم، به فهمی نسبی و ناقص از خداوند برسیم. خدا یکسر خیر و نیکی است و ما تا حدودی این موضوع را درک می‌کنیم چرا که درکی از خیر و نیکی در وجود خودمان داریم. خداوند اراده می‌کند، و گرچه این اراده کردن با اراده کردن در نزد انسان متفاوت است، اما می‌توانیم با قیاس آن دو به درک ناقصی از اراده در نزد خداوند برسیم.

آکویناس معتقد است علاوه بر آنچه که گفته شد، چیزهای دیگری هم هست که می‌توان درباره ذات خداوند دانست، گرچه موضوع به این سادگی‌ها هم نیست. آکویناس صفات الهی را مشتمل بر بساطت، فعلیت، کمال، خیر، عدم تناهی، ثبات، وحدت و ذاتی بودن می‌داند. اما دسترسی ما به شناخت از ذات الهی و حتی فهم ماهیت خود این شناخت امری یکسر متفاوت است. او مدعی است که شناخت ذات الهی، فراتر از قیاس و سلب، تنها در پرتو وساطت خداوند - دیدگاه فیض یا بهجت - ممکن است. آنجا که عقل فرو می‌افتد، کشف و شهود بار [شناخت] را به دوش می‌گیرد. شاید بتوانیم با عقل به اثبات وجود خداوند راه ببریم، اما تنها کشف و شهود است که فی‌المثل تثلیث خداوند را به ما نشان می‌دهد. از آنجا که ما موجوداتی متناهی هستیم حتی فیض نیز نمی‌تواند درک کاملی از ذات الهی به ما بدهد بلکه آنچه که به ما می‌بخشد تنها فهمی مبهم است.

تأثیر آکویناس

جا دارد اشاره کنیم که نه تنها الهیات بلکه فلسفه غرب نیز وامدار آکویناس است. شاید تصوّر شود که دغدغه‌های آکویناس یکسر معطوف به وجود و ذات خداوند بوده، اما چنین برداشتی اشتباه است. نوشته‌های وسیع او، ملاحظات فراوانی در باب ماهیت انسان، دولت، حقوق، اخلاق، متافیزیک، معرفت‌شناسی و موارد بسیار دیگری را شامل می‌شود. تأثیر او در تمامی این حوزه‌ها هم بر کلیسا و هم در خارج از آن چشمگیر بوده است.

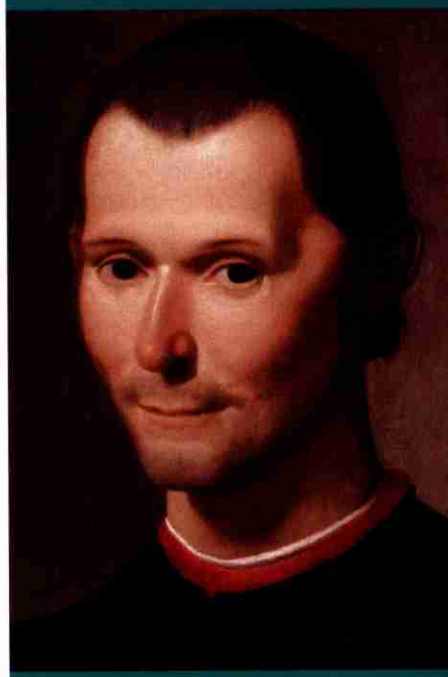
کتابشناسی گزیده فارسی

برای آگاهی از زندگی و دیدگاه‌های فلسفی آکویناس به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران، اقبال، ۱۳۷۰.
- پل استراترن، آشنایی با آکویناس، ترجمه شهرام حمزه‌ای، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- جان آنتونی، پاتریک کنی، آکویناس قدیس: شرح آراء و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی، تهران، اقبال.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|----------------------------|--|---|
| Thomistic - ۳ | Scholasticism - ۲ | Saint Thomas Aquinas - ۱ |
| | Donna Theodora - ۵ | Count Landulf of Aquino - ۴ |
| Abbey of Monte Cassino - ۷ | | ۶ - نورمان‌ها (Norman) نزادی از مردم شمال فرانسه بودند. |
| | ۹ - یا به زبان فلسفی‌تر، جهان حادث نیست بلکه قدیم است. | Averroes - ۸ |
| Summa theologiae - ۱۲ | Summa contra gentiles - ۱۱ | Law of the Excluded Middle - ۱۰ |
| | | quinque viae - ۱۳ |
| | | ۱۴ - بدیهی است که منظور از «مقدمه» (premise)، در این جا مقدمه‌ای منطقی است. |
| | | telos - ۱۵ |



نیکولو ماکیاولی^۱ که در سوم ماه می ۱۴۶۹ میلادی در فلورانس به دنیا آمد، احتمالاً مشهورترین دانشمند علوم سیاسی جهان است. شهرت او چنان فراگیر است که نامش به‌صفتی تبدیل شده که بر رفتاری حيله‌گرانه و غیرشرافتمندانه برای رسیدن به هدفی معین دلالت می‌کند.

متّصف کردن یک سیاستمدار به‌صفت ماکیاولیایی به‌معنای این است که آن فرد به دلیل فقدان وجدان اخلاقی، لیاقت تصدّی مشاغل حکومتی را ندارد. در عین حال، همین صفت، احترام اکراه‌آمیزی را نیز به آن فرد می‌بخشد: رفتار ماکیاولیایی با نوعی زیرکی خونسردانه و حسابگرانه در آمیخته است.

ماکیاولی نخستین بار به‌عنوان سفیر جوان فلورانس^۲ به شهرت رسید. او در سن ۲۹ سالگی موقعیت خود را به‌عنوان دومین رئیس دیوان اداری جمهوری تثبیت کرد. در آن زمان در فلورانس معمول بود که متصدیان مشاغل حکومتی دستی در علوم انسانی داشته باشند. ماکیاولی نیز از این قاعده مستثنی نبود. پدر او که مردی فاضل بود، تمام کوشش خود را به کار بست تا فرزندش در بهترین مدارس علوم انسانی دورهٔ رنسانس تعلیم ببیند.

دوران تصدی شغل سفارت در بسط اندیشه‌های ماکیاولی نقش بسزایی داشت. خصوصاً، عقاید او در خصوص زمامداری مؤثر، ریشه در شناخت بی‌واسطه و مستقیم او از نقاط ضعف و قوت چند تن از برجسته‌ترین شخصیت‌های سیاسی زمانهٔ خودش داشت. در واقع او در مشهورترین کتاب خود یعنی *شهریار*^۳ از مثال‌های واقعی در عالم خارج نهایت بهره را گرفت، و با انجام این کار، خود را تقریباً از تمامی پیشینیانش متمایز ساخت. ماکیاولی به دنیای روزمره و پلید سیاست علاقه‌مند بود.

آموزش‌های دیپلماتیک

درس‌آموزی او در مقام سفارت، تقریباً بلافاصله آغاز شد. او در سال ۱۵۰۰ به دربار لویی دوازدهم^۴ پادشاه فرانسه اعزام شد تا دربارهٔ مشکلی که بین فرانسه و فلورانس رخ داده بود، به مذاکره بپردازد. مشکل از این قرار بود که فلورانس، به‌رغم کمک‌های فرانسه نتوانسته بود پیزا^۵ را به انقیاد خود درآورد، دولت-شهری که زمانی زیر سلطهٔ فلورانس بود، اما اکنون یاغی شده بود. این مأموریت از همان آغاز با مشکلات توأم بود. گرچه ماکیاولی برای پادشاه فرانسه احترام چندانی قائل نبود، اما با کمال شگفتی دریافت که فرانسویان چقدر فلورانس را دست‌کم می‌گیرند. آن‌ها زادگاه او را شهری ضعیف و متزلزل می‌دیدند که توان مالی و نظامی مناسبی برای تأثیرگذار بودن در روابط خارجی خود ندارد. ماکیاولی این درس را هرگز فراموش نکرد؛ سیاست قوی مستلزم قدرت، شکیبایی و توانایی عمل کردن سریع و قاطعانه است.

اقدامات سزار بورجیا^۶ چندی بعد همین درس‌ها را به او یادآور شد. این سزار پس از آنکه توسط پدرش آلکساندر ششم^۷، دوک رومانا^۸ شد، با استفاده از نیرنگ‌های ظالمانه به افزایش دامنهٔ قدرت خود دست زد. ماکیاولی که مدّتی را در خدمت بورجیا گذرانده بود، آشکارا روش مقابلهٔ او با دشمنانش را می‌ستود. به‌عنوان مثال او در کتاب *شهریار*، با لحنی حاکی از تأیید، نقل می‌کند که چگونه بورجیا با خدعه و نیرنگ بزرگان اورسینی^۹ را که علیه او توطئه می‌کردند فریفته و به شهر سینیگالیا^{۱۰} کشانده و سپس همگی را قتل عام کرده است. ماکیاولی هیچ جای شک و شبهه‌ای برایمان باقی نمی‌گذارد که معتقد است، بورجیا بسیاری از مهارت‌های مورد نیاز یک زمامدار را داراست:

من معتقدم به‌درستی می‌توان گفت همهٔ کسانی که از بخت خوش و با کمک دیگران به قدرت رسیده‌اند باید از او تقلید کنند. زیرا با آن روح بلندپرواز و عزم و ارادهٔ محکمی که داشت مسیری جز این نمی‌توانسته طی کند ... از این‌رو، هرکس به این نتیجه برسد که برای تثبیت مقام شاهانه‌ای که تازه به‌دست آورده ضروری است که خود را از شرّ دشمنانش خلاص کند، دوستانی به‌دست آورد، چه با زور و چه با نیرنگ و تدبیر موفق به انجام کاری شود. کاری کند که مردم هم دوستش بدارند و هم از او در هراس باشند ... چنین شخصی نمی‌تواند نمونهٔ بهتر و روشن‌تری از اعمال این مرد بیابد. (*شهریار*، فصل ۷)

بورجیا با وجود آن که نبوغ غیرقابل‌انکاری داشت اما حکومتش چندان نپایید. این امر عمدتاً به سبب بدقابلی او بود اما ماکیاولی در *شهریار*، از این بابت که او به کاردینال جولیانو دلا روبرو^{۱۱} کمک کرد تا به مقام پاپ نائل شود و خود را پاپ جولوس دوم^{۱۲} بنامد، به او انتقاد می‌کند چرا که مدعی است بورجیا دلایل

محکمی داشته که نشان می‌داده رووره، به محض آنکه به این مقام دست پیدا کند، از او حمایت نخواهد کرد. از نظر ماکیاولی، بورجیا بیش از حد اعتماد به نفس داشت و بر خوش‌اقبالی‌های پیشین خود تکیه می‌کرد. در نهایت همین امر موجب سقوط وی شد؛ زمامداران سیاسی باید بتوانند شخصیت خود را با موقعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند، تطبیق دهند، و در نهایت سزار بورجیا فاقد این توانایی بود.

دوران سفارت ماکیاولی، گرچه تجربه‌ای را که برای نوشتن کتاب شهریار، بدان نیاز داشت برایش فراهم کرد اما فرجام خوشی نداشت. در اواخر سال ۱۵۱۲ میلادی، پس از آن که خاندان مدیچی^{۱۳} در فلورانس به قدرت رسیدند و جمهوری را منحل کردند، او را نیز از کار برکنار کردند. از بد حادثه، چند ماه بعد او را به اشتباه متهم کردند که علیه حاکم جدید به توطئه‌چینی مشغول بوده است، پس زندانی و شکنجه شد. همین گردش روزگار بود که موجب شد او دست به نوشتن شهریار بزند. ماکیاولی پس از آزادی به دنبال راهی بود تا خود را مشمول لطف و عنایت حاکمان جدید خاندان مدیچی کند. کتاب شهریار، که برای او شهرتی فراهم آورده بود، کوششی بود از جانب او تا نشان دهد توانایی‌ها و دانشی دارد که می‌تواند برای حاکم جدید مفید واقع شود. تقدیمه کتاب خود گویای این واقعیت است: تقدیم به لورنزو دی مدیچی کبیر، از طرف نیکولو ماکیاولی.

شهریار

این کتاب اساساً مقاله‌ای است در باب هنر زمامداری که نخستین بار در سال ۱۵۳۲ میلادی، یعنی هفت سال پس از مرگ ماکیاولی منتشر، و از همان آغاز انتشار با استقبال مواجه شد. با این حال چیزی نگذشت که به بدنامی مشهور گشت چرا که در آن عنوان شده بود زمامداران به‌هنگام تصمیم‌گیری‌های سیاسی باید ملاحظات اخلاقی را کنار بگذارند. بی‌شک بسیاری ماکیاولی را فردی ضد اخلاقی می‌شمردند؛ چرا که هیچ توجهی به لزوم رفتار اخلاقی در نزد زمامدار نشان نداده بود، بلکه صرفاً به این موضوع پرداخته بود که آیا او قادر است قدرت و شکوه سیاسی خود را تثبیت و تضمین کند یا خیر.

بی‌شک توصیفی این چنینی از فلسفه ماکیاولی از حقیقت بی‌بهره نیست. به عنوان مثال، او به طور کلی این برداشت سنتی را که انسان منطقی برای به دست آوردن شکوه و افتخار باید همواره رفتاری فضیلت‌مندانه در پیش گیرد را - چنانکه فی‌المثل سیسرون در کتاب حکومت^{۱۴} گفته - رد می‌کند:

... میان این امر که انسان چگونه زندگی می‌کند و این موضوع که چگونه باید زندگی کند چنان شکاف عمیقی وجود دارد که هر کسی که انجام کار شدنی را به خاطر کاری که باید انجام شود ترک گوید درمی‌یابد که نه تنها نمی‌تواند خود را حفظ کند بلکه از میان می‌رود. چرا که انسانی که می‌کوشد همواره خوب باشد، در میان بسیار کسان دیگری که خوب نیستند، از بین می‌رود. لذا برای شهرپاری که می‌خواهد مقام خود را حفظ کند ضروری است که بیاموزد چگونه خوب نباشد، و هر کجا که لازم بود از این دانش بهره بگیرد. (شهریار، فصل ۱۵)

این باور که زمامداران برای آن که بتوانند حکومتی مثمر‌تر داشته باشند، باید بیاموزند که چگونه نیک‌خو نباشند، ریشه در این دیدگاه دارد که انسان ذاتاً بد و شرور است. ماکیاولی بر آن بود که مردم «ناسپاس، متزلزل، متظاهر و حقه‌باز، گریزان از خطر و آزمندند». (شهریار، فصل ۱۷) در نتیجه برخی روش‌های زمامداری نمی‌تواند عملی باشد. مثلاً ماکیاولی می‌گوید

مهمترین آثار

نیکولو ماکیاولی تنها دو اثر فلسفی مهم منتشر کرد، شهریار و گفتارها (گفتارهایی در باب ده کتاب اول تیتوس لوی). اما خواننده علاقمند می‌تواند به کتاب هنر جنگ^{۱۵} او و همچنین مجموعه نامه‌هایش نیز نگاهی بیاندازد.

گفتارها (۱۵۳۱ م.)

گفتارهایی در باب ده کتاب اول تیتوس لوی که به یک معنا موشکافانه‌ترین کتاب ماکیاولی است، به دفاع از مبانی حکومت جمهوری پرداخته و حکومت روم باستان را الگوی خود قرار می‌دهد.

شهریار (۱۵۳۲ م.)

معروف‌ترین کتاب ماکیاولی که تحلیل دقیق و روشن هنر زمامداری است. در این کتاب عنوان شده است که وظیفه اساسی رهبران سیاسی حفظ و تثبیت قدرت است؛ و لازم است که در هنگام اجرای راهبردهای خود برای رسیدن به

شهریاری که قدرتش را تماماً بر محبوبیت ظاهری خود در نزد مردم بنیان می‌کند، وقتی شرایط دشوار شود، بی‌باور خواهد ماند:

... مردمان در آسیب‌رساندن به کسی که خود را محبوب آن‌ها کرده کمتر تردید می‌کنند تا به کسی که از او می‌ترسند چرا که دوست‌داشتن به زنجیری از وظایف متصل است، و از آنجا که مردمان بسیار منفعت‌طلب هستند، هرگاه که مسئله نفع شخصی پیش بیاید، آن زنجیر را می‌گسلند، اما ترس به زنجیر دهشتناکی از مجازات و توبیخ متصل است که هرگز از آن گریزی نیست.

بنابراین این اتهام که باورهای ماکیاولی درباره زمامداری بر نوعی نگرش غیراخلاقی استوار است، تا اندازه‌ای صحت دارد. اما این همه داستان نیست، چرا که از طرف دیگر ماکیاولی باور داشت که زمامداری مؤثر غالباً نتایج مناسبی برای عموم مردم دربر دارد. به عنوان مثال وقتی پای این بحث به میان می‌آید که پادشاه باید از روی رأفت حکمرانی کند یا از سر ظلم، ماکیاولی می‌گوید که پادشاهی که بیش از اندازه رئوف باشد، به سبب تحمل بی‌نظمی، معمولاً زبان بیشتری به جامعه وارد می‌کند تا پادشاهی ظالم که با ایجاد ترس، نظم را هم پدید می‌آورد. به همین ترتیب او متذکر می‌شود که سخاوتمندی زمامدار لاجرم منجر به نزاع میان توده مردم می‌شود، چرا که پادشاه در نهایت بذل و بخشش خود را از طریق بستن مالیات بر مردم جبران می‌کند و

شهریار، شاهکار ماکیاولی که در آن عقاید وی درباره زمامدار آرمانی‌اش آمده است.

NICOLAI MACHIAVELLI PRINCEPS.

EX
SYLVESTRI TELII
FVLGINATIS TRADVCTIONE
diligenter emendata.

*Adiecta sunt eiusdem argumenti, Aliorum quorundam
contra Machiauelium scripta de potestate &
efficacia Principum, & contra tyrannos.*



B A S I L E A E
Ex officina Petri Pernæ.
M D X X C.

همین امر سبب می‌شود که مردم برنجند و سرانجام از او متنفر شوند.

معیار زمامدار

البته روش سرراست‌تری هم هست که ماکیاولی را بتوان با آن از تهمت غیراخلاقی بودن رهاوند. و آن هم عبارت است از این دیدگاه او که: هدف زمامدار باید رفتن در پی شکوه و افتخار باشد. در واقع معیار فضیلت^{۱۵} زمامدار این است که آیا او حاضر است هر آنچه را که برای به‌دست آوردن این هدف ضروری است، آن هم در مواجهه با بخت و اقبال که پیش‌بینی‌ناپذیرند، انجام دهد؟ با همه این اوصاف، از نظر ماکیاولی، این امر انجام ظلم را به‌خاطر ظلم توجیه نمی‌کند؛ چرا که چنین رفتاری گرچه ممکن است قدرت فراوانی فراهم کند اما شکوه و افتخار پدید نمی‌آورد:

ظلم و خونریزی که خوب و به‌جا اعمال شده آن‌هایی هستند که ... فقط یک‌بار آن هم برای استحکام مقام سلطنت اعمال شود بعدها نیز به‌هیچ وجه تکرار نگردد مگر برای خیر و صلاح توده‌ای که بر آنها حکومت می‌شود. اما ظلم‌هایی که برای پیش‌بردن نیات سوء اعمال می‌شوند اگرچه در بدو امر مختصر و کوچکند ولی به‌مرور زمان به‌جای این که کم بشوند، ره به فزونی خواهند گذاشت. (شهریار، فصل ۸)

ماکیاولی امید داشت که کتاب شهریار او را به مشاغل دولتی بازگرداند، اما چنین نشد. ظاهراً او مدت کوتاهی پس از به پایان رساندن این اثر در اواخر سال ۱۵۱۳ میلادی، به این نتیجه رسید که دوران سفارت او به سر آمده است و خود را هرچه بیشتر در هیئت یک نویسنده می‌یافت. ماکیاولی در سال‌های باقیمانده عمرش نسبت به حکومت جمهوری احساس تعلق خاطر روزافزونی پیدا کرد. در واقع، مهمترین نوشته او در این دوره یعنی گفتارهایی در باب ده کتاب اول تیتوس لوی^{۱۶}، دفاعی است از حکومت جمهوری، که روم باستان را به‌عنوان الگوی آرمانی خود مطرح می‌کند. کتاب گفتارها، به دلایل متعددی موشکافانه‌ترین اثر او به‌شمار می‌رود. اما از قضای روزگار این اثر نتوانست نام ماکیاولی را جاودانه کند. تاریخ در ستایش و نکوهش او به یک اندازه می‌کوشد چرا که او را مردی می‌داند که مدعی شد زمامدار به قدرت شیر و حيله‌گری روباه نیازمند است.

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب شهریار به فارسی برگردانده شده است:

■ شهریار، ترجمه محمود محمود، انتشارات عطار، و نشر اقبال (۱۳۸۱).

برای آگاهی از زندگی و اندیشه‌های ماکیاولی به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

■ کوئنتین اسکیر، ماکیاولی، ترجمه عزت ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.

■ رامین جهانگل، ماکیاولی و اندیشه رئسانس، تهران، نشر مرکز.

■ پل استراترن، آشنایی با ماکیاولی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-------------------------|--|---------------------|
| ۱ - Niccolò Machiavelli | ۲ - Florence | ۳ - The Prince |
| ۴ - Louis XII | ۵ - Pisa | ۶ - Cesare Borgia |
| ۷ - Alexander VI | ۸ - Duke of Romagna | ۹ - Orsini |
| ۱۰ - Sinigaglia | ۱۱ - Giuliano della Rovere | ۱۲ - Pope Julius II |
| ۱۳ - Medici | ۱۴ - De Officiis | |
| ۱۵ - Virtù | ۱۶ - Discourses on the First Ten Books of Titus Levy | |
| ۱۷ - Art of War | | |



برخی بیکن را به منزله پیامبر علوم جدید می‌شمارند و برخی او را انسان مسخره‌ای می‌دانند که تنها آزمایش علمی او به مرگ مضحکش منجر شد. هم‌اکنون نیز فمینیست‌ها^۲ از او نفرت دارند چرا که گذشته از دیگر آرای خود، مدعی شده بود که باید مام طبیعت را رام کرد و بر آن فرمان راند؛ اما شاگردان کارل پوپر او را می‌ستایند چرا که در نوشته‌های او بصیرت عمیقی می‌یابند که به ماهیت اموری اشاره دارد که بعدها روش علمی خوانده شد.

به همین ترتیب زندگی او را نیز از دو منظر مورد بررسی قرار داده‌اند. از یک منظر او را فیلسوفی می‌دانند که نبوغ درخشانی در زمینه حقوق داشته و به اوج قدرت رسیده است و پس از آن دشمنانش او را با دسیسه‌های واهی به فساد متهم کرده و به زیر کشیده‌اند. اما از منظری دیگر، او انسان خودنما و ریاکاری بوده که دست آخر، و البته به حق، به سبب آزمندی خود فرو افتاده است.

نفوذ بسیار

شکی نیست که بیکن در خانواده‌ای بسیار صاحب نفوذ به دنیا آمد و بعدها کوشید که از این مزیت بهره بگیرد. پدر او سر نیکلاس بیکن^۱، مَهردار سلطنتی بود و مادرش آن کوک^۳ خواهرزن سر ویلیام سیسل^۴ خزانه‌دار ملکه بود. او پس از اتمام تحصیلاتش در کالج ترینیتی کمبریج، وارد عرصه حقوق و قضاوت شد و دوران کاری موفق‌تری را در این زمینه آغاز کرد. بیکن شغلش را با سیاست گره زد و در سن ۲۳ سالگی به عضویت پارلمان درآمد. اِرل اسکس^۵ با او از در دوستی درآمد و کوشید با قرض دادن پول و همچنین شرکت در مذاکرات مشترک همراه با سر ویلیام، به ترقی او در دربار کمک کند. می‌توان تصوّر کرد که بعدها، زمانی که بیکن به دستور ملکه الیزابت او را تحت تعقیب قرار داد و توانست در دادگاه او را به خیانت به کشور محکوم کند، اِرل چقدر بهت‌زده و رنجیده خاطر شد. ملکه با وجود وفاداری بیکن (اگر بتوان اسم این کار را وفاداری گذاشت)، مانع ارتقاء مقام او شد و احتمالاً به دلیل این که او در مورد سیاست مالیاتی حکومت حرف‌های نسنجیده‌ای زده بود.

بیکن از این رنجش ملکه درس گرفت و با تمام توان کوشید خود را مشمول لطف و عنایت جانشین وی یعنی جیمز استوارت گرداند. جیمز او را مجرم و مستحق زندان دانست اما مجازات او را به شکنجه و اعتراف تخفیف داد. سر ادوارد کوک^۶، رقیب بیکن با این امر مخالفت کرد، اما بیکن آزاد شد. و بلافاصله پله‌های ترقی را طی کرد و به مقام سر یا شوالیه، دادستان کل، مَهردار سلطنتی، صدر اعظم، بارون و در نهایت وایکنت سنت آلبنز^۷ رسید. ترقی‌های درخشان او موجب این بدگمانی است که نکند در پس پرده، دسیسه‌ای در کار بوده است و همین بدگمانی است که به دیدگاه خصوصیت‌آمیز عده‌ای درباره زندگی بیکن دامن زده است.

بیکن در طی این مدت برای خودش دشمنانی تراشید و در نهایت همین‌ها او را به رشوه‌خواری متهم کردند. او اعتراف کرد هنگامی که قاضی بوده، از برخی متهمان پول گرفته است و همین مسئله موجب نابودی او شد. بیکن به پرداخت مبلغ بسیار گزاف چهل هزار پوند محکوم شد و او را در برج لندن^۸ زندانی کردند. طولی نکشید که جیمز جریمه او را بخشود، او را از زندان آزاد کرد، و به او اجازه داد که القابش را باز پس بگیرد، اما رسماً او را مورد عفو قرار نداد. بیکن به حومه شهر گریخت ولی از نوشتن و اندیشیدن درباره حقوق و علوم دست نکشید. مرگ او شاید بداقبالانه‌ترین مرگ در تاریخ فلسفه بوده باشد. بیکن در یک بعدازظهر سرد زمستانی دست به ماجراجویی زد و از خانه بیرون رفت؛ بدن مرگی را که کشته بود پر از برف کرد تا آزمایش کند و ببیند آیا سرما می‌تواند مانع فاسد شدن آن شود یا نه. در این هنگام بود که به برونشیت مبتلا شد و طولی نکشید که درگذشت.

بیکن در طول سال‌های فقر و فلاکت خود و آن هنگام که مورد غضب ملکه الیزابت بود، بخش عمده‌ای از پنجاه و هشت رساله معروف خود را نوشت و همین رسالات^۹ بود که نام او را زنده نگاه داشت. مقالات مذکور بسیار جذاب و واقع‌گرایانه بود و حتی شاید بتوان گفت طعمی ماکیاولیایی داشت - برخی از این مقالات

کمتر فیلسوفی را همچون بیکن^۱ (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م.) می‌توان یافت که آرای شارحانش به دو گروه کاملاً مخالف یکدیگر تقسیم شده باشد. یک عده نخستین بارقه‌های ظهور روشنگری^۲ را در نوشته‌های فراوان او یافته‌اند و طرف مقابل تنها عوام‌فریبی‌های ضد عقلانی و دفاع از بدترین نوع دین‌مداری را در آرای او تشخیص داده‌اند.

عبارت بود از توصيه‌هايي به سران حكومتي كه چگونه رويدادها و حوادث سياسي را به نفع خود تعبير و تفسير كنند.^{۱۲} با اين حال شهرت بيكن بيشتر مديون اثر او موسوم به *تجدد بزرگ* يا *احياء كبير*^{۱۳} است كه خود مقدمه‌اي است بر شش اثر ناتمام او. بنا بود اين آثار مجموعاً، به طرح‌ريزي برنامه‌اي منجر شوند كه احياء و پيشرفت دانش بشري را ممكن سازند. زماني كه بيكن دست به نوشتن اين اثر زد، فلسفه طبيعي يا علم تجربى به صورت اوليه خود، هنوز پا نگرفته بود. بر خي افراد گهگاه دست به «آزمایش‌های» عجيب و غريبى مى‌زدند فقط براى اين كه حس كنجكاوى خود را ارضاء كنند و تمايز چنداني ميان كيمياگرى، جادوگرى و پژوهش علمى در شكل نخستين آن وجود نداشت. بيكن در علم تجربى قابليت و توانايى درك جهان طبيعى و در نتيجه غلبه بر آن را مى‌ديد، البته به اين شرط كه درست فهميده و به كار بسته شود.

بت‌ها

بيكن در اين اثر مهمترين موانع پنهان، يا بت‌هاي دروغين^{۱۴}، را كه سد راه مطالعه عيني طبيعت است، بر مى‌شمرد: بت‌هاي طايفه يا قبيله^{۱۵}، بت‌هاي غار^{۱۶}، بت‌هاي بازار^{۱۷} و بت‌هاي نمايش خانه^{۱۸}. بيكن مدعياني را درباره هر کدام از اين‌ها بر مى‌شمرد كه هنوز هم كه هنوز است پژوهش را مى‌توان در تالارهاي سخنراني در گروه‌هاي فلسفه دانشگاه‌ها شنيد.

بت‌هاي طايفه، خطاهايي است كه ما انسان‌ها به عنوان يك گونه از موجودات، بنا به سرشت دروني خود مرتكب مى‌شويم. انسان جهان را با چشم انساني مى‌نگرد و اين چشم‌ها راهنماي مطمئني نيستند كه بتوانند ما را به درك ماهيت واقعي امور برسانند. منظور بيكن صرفاً اين نيست كه حواس ما تا حدودي خطا پذيرند بلكه او مدعي است انسان‌ها به واسطه اطمينان دروني و غريزي به حواس تجربى به خطا در قضاوت دچار مى‌شوند. منظور بيكن جلب توجه ما به موضوعي است كه بعدها كانت به تبين دقيق آن مى‌پردازد: ذهن ما بر هر آنچه كه مى‌بينيم نظم و ترتيبى تحميل مى‌كند كه آن نظم به راستى در جهان خارج وجود ندارد. بيكن مى‌گويد ما تمايل داريم در هنگام كوشش براى معنا بخشيدن به جهان، آن را نظم و ترتيب بدهيم و اغلب فراموش مى‌كنيم كه خودمان هم در آن نظمي كه در جهان مى‌ياييم، نقش فعالى داشته‌ايم.

بت‌هاي غار، خطاهايي هستند كه هر يك از ما به عنوان فرد و بنا به ترجيحات و علايق شخصي در معرض آن‌ها قرار داريم. آنچه كه در جهان مى‌بينيم به آگاهي‌هاي پيشين ما بستگى دارد: ما تنها چيزهايي را درك مى‌كنيم كه قادر به تشخيص آن‌ها هستيم و برايمان جذاب است. اگر مثلاً مسابقه‌اي براى تشخيص سگ بر گزار شود، كسي كه به برنده شدن اهميت نمى‌دهد يا اصلاً نمى‌داند سگ چيست يا چه شكلي است، طبيعتاً برنده هم نخواهد شد. به علاوه وقتى به دنبال چيزى مى‌گرديم، يا چيزى با اهداف و پيش فرض‌هاي مورد پذيرش مان همخوان است، يا با عادات ذهني تكرارى و پوسيده مان مطابقت دارد، درباره اهميت آن اغراق مى‌كنيم. بيكن معتقد است كه ما همگي در چارچوب‌هاي فكري خودمان اسيريم، درست همانند زندانيان در تمثيل غار افلاطون، و اين طرز نگرش مبهم به امور، ما را گمراه مى‌كند. دست آخر هم همان ديدگايي را انتخاب مى‌كنيم كه با آن انس بيشترى داريم و همين موضوع باعث مى‌شود ساير احتمالات و تبين‌هاي ممكن را ناديدده بگيريم. بيكن هشدار مى‌دهد هر آنچه را كه فرد «بدان خو مى‌كند و با خرسندي تمام با آن سر مى‌كند، بايد به ديدۀ ترديد نگريست».

خطاهاي بازار در نتيجه تعامل و رابطه ميان انسان‌ها رخ مى‌دهد، بيكن در اين جا به مشكلات موجود در زبان اشاره دارد. و منظور او صرفاً اشاره به گفتار داراي ابهام و ابهام نيست بلكه مدعي است انسان‌ها قادرند با يكديگر صحبت كنند بدون آنكه

مهمترين آثار

مى‌باشد كه در سال ۱۶۲۳ ميلادي منتشر گرديد. اين اثر كه اساساً بازنويسى كتاب قبلى وي يعنى *تعالى و پيشرفت دانش*^{۱۹} است، و دربرگيرنده آن چيزى است كه از نظر بيكن موانع عمده بر سر راه دانش محسوب مى‌شود.

ارغنون نو^{۲۰} (۱۶۲۰ م.):

مشتمل بر روش‌هاي مناسب براى بازجويى طبيعت، از نظر بيكن است و همچنين «بت‌ها» يا موانع دستيابي به حقيقت را نيز تبين مى‌كند.

فرانسيس بيكن در همان اوایل دوران كاري خود به جهان اعلام كرد كه دغدغه‌اش «تمام قلمرو شناخت» است. سپس گفت كه به تنهائي طرح عظيم اصلاح كامل و بازسازي اندیشه بشر را پيش خواهد برد. كتاب *تجدد بزرگ* يا *احياء عظيم*، طرح اوست براى اين برنامه بسيار بلندپروازانه و ماندگار كه البته در زمان مرگ وي ناتمام بود. بنا بود اين اثر شش بخش داشته باشد كه از اين ميان تنها دو بخش كامل شد و چهار بخش ديگر در حد خلاصه ماند.

پيشرفت دانش^{۲۱} (۱۶۲۳ م.):

بخش اول كتاب *تجدد بزرگ* است و شامل نه كتاب درباره رشد و تعالى دانش

هیچ یک از دو طرف چیزی دستگیرش بشود. بیکن می گوید از این ها گذشته، این موضوع که واژه ای برای دلالت بر فلان چیز وجود دارد، به آن چیز موجودیت نمی بخشد. مهم نیست که فیلسوفان چقدر راجع به «محرک اول»^{۱۹} سخن برانند، هیچ دلیلی نداریم که نشان دهد وجود یک چیز به صرف وجود آن در زبان، محقق می شود.

لحن تند بیکن در بحث های قبلی در هنگام طرح موضوع بت های نمایش خانه نیز همچنان به قوت خود باقی است و او در این بحث توجه ما را به خطاهای موجود در نظام های سنتی فلسفه جلب می کند - از نظر او این نظام ها در راه رساندن ما به حقیقت همان قدر ارزش دارند که نمایشنامه ها^{۲۰}. درست است که او به جزم گرایی اشاره می کند که تنها به تصدیق آرای فلسفی پیشینیان تن در می دهند و یا از آن دسته افراد خرافی سخن می گوید که از فلسفه برای تثبیت دین بهره می گیرند، اما روی سخن او با هم مسلکان خود نیز هست، یعنی همان فیلسوفان تجربی، که بیکن امیدوار است بتواند روش های آن ها را اصلاح کند. نتیجه گیری های مبتنی بر آزمایش هایی بسیار اندک، مشاهدات کم دامنه و محدود و خطاهای بسیار در دسته بندی و روش شناسی، همگی سد راه درک صحیح جهان است.

روشی نو

اصلاحات مد نظر او چیزی فراتر از استقراء شمارشی^{۲۱} صرف، یعنی اکتفا به مشاهده موارد جزئی و استنباط نتیجه ای کلی بر اساس آن ها، است. او می نویسد:

مهمترین تغییری که می خواهم پدید آورم در شکل خود استقراء و داوری ناشی از آن است. زیرا استقرایی که منطقیون از آن سخن می گویند، و با شمارش ساده می توان بدان دست یافت، امری احمقانه است... مهمترین تغییری که پدید می آورم در فرم و صورت استقرایی است که باید تجربه را تحلیل کند و بند بند آن را از هم جدا نماید و با استفاده از فراشد طرد و رد^{۲۲} به نتیجه ای اجتناب ناپذیر منتهی شود.

بیکن به دنبال تحقیق روشمند پدیده های طبیعی است به منظور رسیدن به قوانین هر چه کلی تر که نه تنها به دانش برای دانش منجر می شود، بلکه حاصل آن قدرت، منفعت و تسلط بر چیزها و در نتیجه بهبود زندگی انسان نیز هست. و این امر بسیار فراتر از صرف مشاهده امور جزئی و اخذ نتیجه ای کلی است.



طرح جلد کتاب احیاء کبیر بیکن، این طرح کشتی ای را نشان می دهد که آماده رفتن به سفر اکتشافی در اقیانوس دانش است، استعاره ای که اسحاق نیوتن بعدها از آن بهره گرفت.

بيكن به هر پديده طبيعي به چشم تر کيبي از تعداد معدودي از ماهيات^{۲۳} يا ويژگي هاي ساده مي نگريست. با آزمائش دقيق مي توان فهرستي از تمامي شرايطي را که در آن، همه مصداق هاي یک ماهيت پديدار مي شوند تهيه کرد (جدول حضور) و فهرستي از تمام مصداق هايي که در آن یک ماهيت وجود ندارد را نيز فراهم ساخت (جدول غياب) و همچنين تمام مواردی را که موجب کاهش يا افزايش حضور یک ماهيت معين در یک شيء خاص هست نيز تهيه نمود (جدول درجات يا مقياسات). مثال خود بيکن اين است فرض کنيد که مي خواهيد موضوع گرما را بررسي کنيد، احتمالاً متوجه حضور آن در آب جوش و غياب آن در يخ مي شويد و همچنين درمي يابيد که به هنگام سرد شدن آب جوش، گرما نيز کاهش مي يابد.

با تکیه بر مطالعه کامل و جامع حضور يا غياب ماهيات و مقايسه درجات مختلف آنها، مي توان یک اکسيوم يا اصل موضوعه^{۲۴}، يعني تفسير و يا آنچه را که ما امروزه به آن فرضيه مي گوييم، صورت بندي کرد و همين فرضيه است که ما را در انتخاب هايمان براي آزمائش هاي بعدي راهنمايي خواهد کرد. اگر کسی حضور يا غياب گرما را در وضعيت هاي مختلف آب بررسي کرده باشد، بر همين مبنا مي تواند اين فرضيه را مطرح کند که ساير مایعات نيز به همين ترتيب رفتار مي کنند. جيوه چگونه؟ گام بعدي جوشاندن جيوه و ثبت نتايج آن است. با انجام اين کار، و احتمالاً پس از اين که مایعات بسيار زيادي جوشانده شد، مي توان یک قانون کلی را، فی المثل در اين جا «رفتار گرما در مایعات»، صورت بندي کرد. بيکن مي گوید قوانين، نوعی هرم پديد مي آورد که دامنه شمول آن مدام در حال گسترش است و بالطبع ميزان فهم و تسلط بر امور نيز افزايش پيدا مي کند.

البته که ممکن است نتيجه منفي باشد يعني خود فرضيه ابطال شود، اما همين امر نيز ارزشمند است. بيکن مي گوید تعداد ماهيات محدود است و لذا تعداد فرضيه هاي نادرستي که مي توان درباره آنها مطرح کرد نيز محدود است. نتيجه منفي به یک معنا بهتر از نتيجه مثبت است. کشف مصداق هايي که یک فرضيه را تأييد مي کند، هر چه قدر هم که تعدادشان زياد باشد، حقيقت داشتن آن فرضيه را تضمين نمي کند. اما شناختن نادرستي یک فرضيه به نوعی يقين منجر مي شود. فرضيه درست، نتايج نادرست ندارد بنابراین نتيجه منفي تنها راه يقين پيدا کردن به اين است که فلان فرض نادرست است.

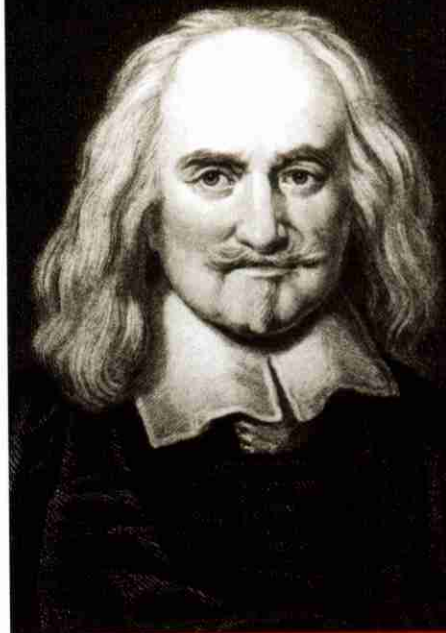
مسائل مذکور بسيار فراتر از پژوهش هاي پراکنده و نابسامان «فلسفه طبيعي» در دوران بيکن بود. در دل اين مسائل مي توان علم تجربی را به وضوح تشخيص داد.

کتابشناسي گزيده فارسي

آثار، زندگي و اندیشه هاي بيکن را مي توان در کتاب زير يافت:
■ محسن جهانگيري، احوال و آثار و آراء فرانسيس بيکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگي.

پي نوشت ها:

- | | | |
|------------------------|---------------------------|-----------------------|
| Francis Bacon – ۱ | Enlightenment – ۲ | Feminism – ۳ |
| Sir Nicholas Bacon – ۴ | Ann Cooke – ۵ | Sir William Cecil – ۶ |
| Earl of Essex, ۱۷ | ۱۷ | ۱۷ |
| Sir Edward Coke – ۸ | Viscount Saint Albenz – ۹ | The Tower – ۱۰ |
| Essays – ۱۱ | ۱۲ | ۱۲ |
| ۱۳ | ۱۴ | ۱۵ |
| ۱۶ | ۱۷ | ۱۸ |
| Prime mover – ۱۹ | ۲۰ | ۲۱ |
| ۲۲ | ۲۳ | ۲۴ |
| ۲۵ | ۲۶ | ۲۷ |
| ۲۸ | ۲۹ | ۳۰ |
| ۳۱ | ۳۲ | ۳۳ |
| ۳۴ | ۳۵ | ۳۶ |



نمی‌توان کسی را مثل توماس هابز^۱ (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.) از این بابت که توانسته موجبات رنجش این همه افراد مختلف را فراهم کرده باشد، تحسین کرد.

اهالی پارلمان از بابت این مدعی او که پادشاه باید مطلق‌العنان باشد، به خشم آمدند و سلطنت‌طلبان نیز از این که او ریشه این قدرت را الهی نمی‌دانست بلکه آن را در نزد مردم جستجو می‌کرد، رنجیده خاطر شدند. هابز مصرأ مدعی بود که معجزه کرده، در مقابل انتقادات سهمگین ریاضیدانان ایستادگی کرد و آن‌ها را به خشم آورد. او با ارائه انتقاداتی عمیق نسبت به دیدگاه‌های دکارت، اندکی پیش از آنکه او تأملات خود را منتشر کند، وی را آزرده خاطر ساخت. هابز با بیان موضع خود درباره اختیار، دست‌کم یک اسقف را از خود رنجاند و در این خصوص تا پایان عمر در ملأ عام و گهگاه با شدت و حدت بسیار به مجادله با او پرداخت. او کلیسار با اظهارت گوناگون و از همه مهتر اعلام صاحب‌نظر بودن پادشاه در تفسیر کتاب مقدس، به خشم آورد و هنگامی که به اشتباه خیال می‌کرد در حال مرگ است، در مراسم عشای ربانی شرکت کرد و بدین ترتیب ملحدان را از خود ناامید کرد. اگر ثابت می‌شد که فلان سخنران به «هابیزم» می‌پردازد، واژه‌ای که در زمانه خود هابز هم معادل کفر و الحاد بود، او را اخراج می‌کردند. حتی زمانی این بحث به‌طور خیلی جدی مطرح بود که احتمالاً هابز حتی خدا را هم رنجانده است. پس از وقوع آتش‌سوزی بزرگ^۲ و همچنین طاعون بزرگ^۳، پارلمان به این فکر افتاد که نکند نوشته‌های هابز عذاب الهی را برانگیخته باشد و این مصائب بر سر لندن آمده باشد. کمیته‌ای در این خصوص تشکیل شد و در نهایت از هابز خواستند که دیگر چیزی ننویسد.

اما هابز همه مردم را هم نیاززد. او از جمله دوستان و حامیان کسانی همچون گاسندی^۴، ویلیام کاوندیش^۵ و دست‌کم یک پادشاه بود. او در میان حلقه فکری ابه مرسنه^۶ مورد استقبال قرار گرفت؛ مربی چارلز دوم بود؛ با فرانسویس بیکن، روابط حسنه‌ای داشت، و با گالیله به مکاتباتی صمیمانه می‌پرداخت. و البته که هم و غمش نیز آزرده مردمان نبود. او را به حق پدر فلسفه تحلیلی مدرن نامیده‌اند و بی‌تردید فلسفه سیاسی مدرن و نظریه اجتماعی به‌شکلی که امروزه می‌شناسیم، مرهون کوشش‌های اوست، چرا که این هابز بود که از دیدگاه‌های سنتی و افسانه‌وار در باب منشأ قدرت سیاسی روگردان شد و برای تبیین آن به خرد روی آورد.

داستانی هست که نشان می‌دهد او خود نیز برای زنده ماندن تقلای زیادی کرده است، مادرش وقتی خبر حمله کشتی‌های جنگی اسپانیا را شنید، از ترس او را زودتر از موعد به دنیا آورد. پدرش کشیشی بود که به دنبال نارضایتی عمومی به خاطر دست داشتن در نزاعی در کلیسای محلی، با خانواده‌اش گریخت. سرپرستی هابز جوان را عموی ثروتمند و متنفذش پذیرفت که به تربیت او همت گماشت و او را به آکسفورد فرستاد. برای هابز درس‌های دانشگاه خسته‌کننده بود، اما پس از فراغت از تحصیل این بخت را یافت که مربی فرزند ویلیام کاوندیش شود و لذا این فرصت برایش فراهم شد که هم از کتابخانه عظیم وی بهره بگیرد و هم به مسافرت بپردازد.

هابز در حین مسافرتش به قاره اروپا، مجذوب هندسه و دیدگاه‌های طرفداران گالیله درباره حرکت شد و هر دو را در بطن اندیشه‌های خود جای داد. او مدعی شد که با اتخاذ روشی برگرفته از برهان‌های هندسی، یعنی با آغاز کردن از چیزهای کوچک و حقایق ساده، می‌توان گام‌های بلندی برداشت. از این گذشته، امیال و احساسات آدمی و همچنین فعالیت‌های انسان در مقیاس وسیع را نیز می‌توان در پرتو حرکت اجزای کوچکتر فهم کرد. نه تنها قوانین طبیعت، بلکه قوانین طبیعت انسان را نیز می‌توان صورت‌بندی کرد. اوج تفکر هابز در این زمینه را می‌توان در اثر معروف او یعنی *لویاتان*^۷، که درست پس از اعدام چارلز اول منتشر شده بود، مشاهده کرد. وقتی که هابز از فرانسه به انگلستان بازگشت، مراکز قدرت در لندن به جدال درباره قدرت، که موضوع مرکزی همین کتاب بود، مشغول بودند. هابز در این خصوص موضعی صریح و کاملاً مرتبط اتخاذ کرده بود، از همین رو کتابش خوانندگان بسیاری داشت.

لویاتان

شهرت عمده این کتاب به سبب تبیین الزام وجود حکومت است و این کار را از طریق تأمل در این موضوع پی می‌گیرد که اگر این امر وجود نمی‌داشت زندگی انسان به چه وضعی دچار می‌شد. برداشت هابز از این وضعیت،

که او آن را «وضع طبیعی»^۸ نامیده، نشان دهنده بدبینی عمیق وی درباره ماهیت انسان است. ویژگی‌های وضع طبیعی عبارت است از آزادی و مساوات از نوع بسیار تیره و تاریک آن. همه در وضع طبیعی آزادی مطلق دارند و به نظر می‌رسد این آزادی دو مؤلفه داشته باشد: یعنی هم شامل این امر است که انسان آزاد است هر چیزی را که بتوان مالک شد، داشته باشد و هم شامل این که انسان آزاد است برای حفظ خود و دارایی‌های خود هر کاری که می‌خواهد انجام دهد. بنابراین، انسان حق دارد هر کاری که لازم باشد بکند تا به «حفظ جان» بپردازد و «هر چه می‌خواهد انجام دهد تا ... هر چه را که می‌خواهد یا می‌تواند به چنگ آورد، از آن بهره بگیرد و لذت ببرد». هیچ محدودیت طبیعی در آزادی انسان وجود ندارد و حتی هابز به انسان در وضع طبیعی، حق کشتن را نیز می‌دهد. به علاوه، در وضع طبیعی همه از نظر قدرت برابرند، تا آنجا که هر کسی می‌تواند کس دیگری را بکشد، حتی ضعفا هم می‌توانند با هم جمع شوند و دسته‌جمعی بر فرد قوی غلبه کنند.

مردم در وضع طبیعی دشمن هم می‌شوند، درست همان‌طور که اجسام فیزیکی از قوانین حرکت تبعیت می‌کنند. کالاهای و وسایل رفاهی و منابع طبیعی قاعداً محدود و یا کمیاب است، بنابراین رقابت برای به دست آوردن آن‌ها بسیار شدید است. هابز معتقد است در این حالت، «بی‌اعتمادی طبیعی»^۹ نیز شدید است و خود عبارت است از احساس ترس یا ناامنی، که از مختصات زندگی انسان در وضع طبیعی است؛ یعنی به وضع طبیعی هیچ اعتمادی نمی‌توان داشت. به عبارت دیگر زندگی انسان‌ها در وضع طبیعی، یعنی انسان‌های بدون حاکم، عبارت است از جنگ «هر شخص علیه شخص دیگر». زندگی در وضع طبیعی لذت‌بخش نیست و تنها یادآوری این نکته انسان را تسکین می‌دهد که این رنج کشیدن‌ها زیاد دوام نخواهد آورد چرا که اساساً خود انسان نیز در چنین شرایطی زیاد زنده نخواهد ماند. چنانکه هابز می‌گوید: در وضع طبیعی، «از دانش درباره این کره خاکی هیچ خبری نیست؛ هیچ تصویری از زمان وجود ندارد؛ هیچ هنر، نوشتار و جامعه‌ای در کار نیست و از همه بدتر حضور مداوم ترس و خطر مرگ است، به درونک‌ترین شکل ممکن؛ و زندگی انسان، تنها و در انزوا، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

قوانین طبیعت

اما چگونه می‌توان این وضع را تغییر داد. شاید تنها کورسوی امیدی که در این برداشت تاریک و دهشتناک از ماهیت انسان به چشم می‌خورد، عبارت است از سه قانون طبیعت که هابز به آن‌ها اشاره می‌کند. به قول هابز این قوانین از خرد سرچشمه می‌گیرد، یا نتایجی است که انسان در وضع طبیعی به راحتی به آن‌ها دست پیدا می‌کند. اولین و بدیهی‌ترین قانون این است که انسان باید به دنبال صلح باشد. عقلانیت دوشادوش با ترس از مرگ، الزاماً مردم را وادار می‌سازد تا بکوشند خود را از وضع طبیعی نجات دهند و زندگی بهتر و تا اندازه‌ای هم امنیت به دست آورند. دو قانون دیگر، درست همانند برهان‌های هندسی، از این قانون به دست می‌آید.

مهمترین آثار

در باب شهروندی^{۱۰} (۱۶۴۲ م.)

به رغم شهرت بیشتر *لویاتان*، این اثر است که شاید بهترین و روشن‌ترین تقریر از دیدگاه‌های اخلاقی و فلسفه سیاسی هابز را ارائه می‌کند.

لویاتان (۱۶۵۱ م.)

بی‌تردید فلسفه هابز کامل‌ترین تبیین خود را در این اثر می‌یابد که شاهکار وی در زمینه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست است.

این کتاب با ذکر برداشت مادی‌گرایانه عامی درباره ماهیت انسان و شناخت و همچنین برداشتی جبرگرایانه از اختیار و اراده آدمی آغاز می‌شود. اما چشمگیرترین موضع آن، دیدگاه بدبینانه‌ای است که از وضع طبیعی انسان به دست می‌دهد.

هابز این وضع طبیعی را عبارت می‌داند از جدال دائمی انسان علیه هم‌نوعانش؛

او می‌گوید برای گریز از این سرنوشت شوم است که به یک ملت مبدل می‌شویم و حقوق فردی خود را به حاکمی مطلق‌العنان وا می‌گذاریم، و او نیز در عوض امنیت و آسودگی خاطر ما را فراهم می‌آورد. پس از نظر هابز، اطاعت فرد از یک حکومت، ولو تحمیلی، از این حیث ضروری است که بتوان بر شرّ بزرگتری که عبارت است از وضع دائمی جنگ، پیش‌دستی کرد. هابز می‌گوید اگر این راه را انتخاب نکنیم و به یک ملت مبدل نشویم آنگاه: «زندگی انسان، تنها و در انزوا، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

لویاتان البته بخش دومی هم دارد که غالباً از آن چشم‌پوشی می‌شود و هابز به خاطر آن به در دسر افتاده است. این بخش در خصوص فلسفه دین است.

اگر کسی به دنبال صلح باشد، آنگاه ناچار است بخشی از حق طبیعی خود، یعنی آزادی خود را از دست بدهد. اگر همه آزادی یکسانی داشته باشند و نسبت به همه چیز و به ابزارهای دستیابی به آن چیزها نیز حق یکسانی داشته باشند، آنگاه امکان رسیدن به صلح وجود ندارد. بنابراین قانون دوم طبیعت در نزد هابز این است که هر کسی این حق طبیعی را از خود سلب می‌کند و «به داشتن همان میزان آزادی در برابر دیگران قناعت می‌کند که اجازه می‌دهد دیگران در برابر او داشته باشند». این امر مستلزم وجود توافق میان همه کسانی است که به دنبال حفظ خود هستند، و این همان قرارداد اجتماعی^{۱۱} است، که در واقع، آزادی مطلق را از افراد گرفته و به یک فرد (یا گروه) می‌دهد و در نتیجه آن فرد، مسئول استفاده از این قدرت برای حفظ صلح و تضمین امنیت برای همه است. چنانکه هابز می‌گوید: «... مثل این است که هر شخص به شخص دیگری بگوید: من حق حاکمیت خودم را به این فرد یا این گروه تفویض می‌کنم، به این شرط که تو هم چنین کنی، و به همین ترتیب تمام رفتارهایش را نیز بپذیری».

قانون سوم طبیعت از نظر هابز این است که مردم نباید پیمان‌شان را بگسلند. هابز می‌گوید اما این الزام عقلانی کفایت نمی‌کند، چرا که «پیمان بدون شمشیر، چیزی جز مشتی حرف نیست». برای ایمن شدن از ترس‌های موجود در وضع طبیعی، شمشیری برنده لازم است و هابز از این سخن به این نتیجه می‌رسد که حاکم باید مطلق‌العنان باشد. تنها راه مطمئن برای خروج از وضع طبیعی عبارت است از تسلیم بی‌قید و شرط در مقابل قدرتی واحد و مطلق‌العنان. بنابراین، قرارداد اجتماعی است که «لویاتان بزرگ، یا اگر بخواهیم با لحنی مؤدبانه‌تر بگوییم ... آن خدای میرا که پس از خداوند نامیرا، صلح و امنیت را مدیون او هستیم» پدید می‌آورد.

جا دارد که در این جاذبه مهمی را یادآور شویم. این خود مردم هستند که با یکدیگر قرارداد می‌بندند - یعنی قرارداد اجتماعی میان مردم و حاکم منعقد نمی‌شود. بلکه مردم «هدیه بی‌منتی» که بخشی از حقوق خودشان است، به حاکم اعطا می‌کنند و با یکدیگر شرط می‌کنند که از او اطاعت کنند. بنابراین پادشاه نمی‌تواند پیمان بگسلد، چرا که اصلاً پیمانی نبسته است. با این حال، مقتضای خردمندی این است که او از ناسپاسی بهره‌برد و هیچ بهانه‌ای به دست مردم ندهد تا «مردم این هدیه را از او باز پس بگیرند». بنابراین او ناچار است به امنیت آن‌ها بیشترین اهمیت را بدهد.

ممکن است احساس کنید که این موضوع قید و بند چندان محکمی بر دست پادشاه نزده است و برای محافظت مردم نیز بنیان استواری فراهم نکرده است و البته حق با شماست. از طرف دیگر این تبیین برای سلطنت‌طلبان نیز اندکی نگران‌کننده است. مردم دقیقاً در چه صورتی می‌توانند این هدیه را از او باز پس بگیرند؟ اگر قدرت پادشاه بر توافق میان افراد تحت حکومت وی استوار باشد، آیا امکان این وجود ندارد که چنین توافقی از میان برود؟



لویاتان، شاهکار توماس هابز. تصویری از حاکم مطلق‌العنان که با گشاده‌رویی به سرزمین خود می‌نگرد و نشان‌های مشروعیت خویش را در دست دارد، یکی شمشیر و دیگری عصای سلطنتی.

انتقاداتی بر هابز

به نظر می‌رسد آنچه که به قدرت مطلق حکومت، مشروعیت می‌بخشد آرزوی دیرین انسان برای گریز از وضع طبیعی است. ترس، که همزاد هابز است، نیز در بطن این قضیه جای دارد. هابز مدعی است که خرد ما را به قوانین طبیعت رهنمون می‌شود، اما در نهایت این ترس از مرگ و ناامنی عمومی است که موجب می‌شود ما از آزادی خود دست بشویم. خوب است پرسیم که آیا ترس به‌راستی می‌تواند ما را متقاعد کند که ممکن نیست کسی پیدا شود که صرفاً قدرت تضمین صلح ما را داشته باشد، بلکه فقط قدرت بر تر و مطلق می‌تواند چنین کند؟ ممکن است شما هم مانند جان لاک، برسید که اصلاً طرح چنین مسئله‌ای برای توده مردمی که زود هراسان می‌شوند فکر خوبی است و یا حتی منطقی است؟ اگر کسی حتی از اطرافیان خودش هم می‌ترسد آیا منطقی است که به‌خاطر این ترس، پدیده‌ای را خلق کند که دائماً از او بترسد؟ لاک ناباورانه می‌پرسد: «آیا مردمان آنچنان ابله‌اند که همواره دل‌نگران زبان‌دیدن از روبه‌پایان و راسوان باشند اما خرسندند، اگر نگوییم ایمن، که شیران آن‌ها را بردند؟» گیریم که آرای هابز را در زمینه الزام وجود حکومت پذیرفتیم، اما دلیلی ندارد که به ورطه مطلق‌گرایی^{۱۱} بیفتیم.

اما بسیاری حرف‌های هابز را پذیرفته‌اند، ولو بخشی از آن را، و مدعی شده‌اند که الزام وجود حکومت بر نوعی پیمان استوار می‌شود و نظریه قرارداد اجتماعی^{۱۲} امروزه هم پیشینه و هم هواخواهان بسیاری دارد. امروزه، برخی این قرارداد را ضمنی و تلویحی می‌دانند و استدلال کهن سقراط را یادآور می‌شوند که بهره‌مندی از مزایا و امنیت ناشی از حکومت، آنقدر هست که فرد را وادارد از آن تبعیت کند یا به عبارت دیگر، همان قدر شیرین و دلچسب است که امضای یک قرارداد. جان راولز^{۱۳} هم داستانی را، البته نه درباره وضع طبیعی بلکه درباره وضع نخستین^{۱۴}، بازگو می‌کند و از آن مبانی گوناگون آزادی و مساوات را نتیجه می‌گیرد، اما بی تردید این قوانین ابرخلاف آرای هابز^{۱۵} مطلق‌گرایانه نیست. ممکن است به این فکر بیفتید که اگر هابز این مطلب را می‌شنید، خودش هم آزاده‌خاطر می‌شد!

کتابشناسی گزیده فارسی

مهمترین اثر هابز به فارسی ترجمه شده است:

- لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
- درباره زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- سوگوون کانگ، توماس هابز و جان لاک: شرح فلسفه و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- مارشال میستر، فلسفه هابز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Thomas Hobbes
- ۲ - Great Fire، آتش‌سوزی بسیاری مهیبی که در سال ۱۶۶۶ میلادی در لندن اتفاق افتاد و بیشتر ساختمان‌های شهر از جمله کلیسای جامع سنت پل را ویران کرد.
- ۳ - Great Plague، طاعون همه‌گیری که در سال ۱۶۶۵ میلادی لندن را درنوردید و دست‌کم ۱۰۰،۰۰۰ نفر را قربانی کرد.
- ۴ - Pierre Gassendi، پی‌یر گاسندی (۱۵۹۲-۱۶۵۵ م.)، فیلسوف، دانشمند، منجم و ریاضی‌دان فرانسوی.
- ۵ - William Cavendish، ویلیام کاوندیش (۱۵۹۲/۳-۱۶۷۶ م.)، نویسنده و سیاستمدار انگلیسی.
- ۶ - Abbé Mersenne، حلقه فکری‌ای که در پاریس تشکیل شد و مرکزیت علم و ریاضیات در نیمه نخست قرن هفدهم را داشت. هابز در حین مسافرت‌هایش به قاره اروپا با این گروه آشنا شد و به عضویت آن درآمد.
- ۷ - Leviathan، لویاتان کلمه‌ای است عبری و به معنای غول آبی عظیم‌الجثه‌ای است شبیه اژدها که در تورات نیز از او نام برده شده است.
- ۸ - state of nature
- ۹ - natural diffidence
- ۱۰ - social contract
- ۱۱ - absolutism
- ۱۲ - social contract theory
- ۱۳ - John Rawls، جان راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲ م.)، فیلسوف آمریکایی و استاد فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد.
- ۱۴ - original position، وضع نخستین یا موقعیت اولیه از نظر راولز موقعیتی است که در آن افراد آزاد و برابر و خردمند در پشت حجاب تجاهل قرار می‌گیرند، بی‌نظر می‌شوند، از منافع فردی فاصله می‌گیرند و اصول عدالت را برمی‌گزینند.
- ۱۵ - On the Citizen



رنه دکارت آن زمان که کلیسا هنوز سوزاندن ستاره‌شناسان را کار درستی می‌پنداشت، نسبتاً کم سن و سال بود. تفکر راست‌گیش مسیحیت در آن زمان، زمین را مرکز عالم خلقت می‌دانست و می‌پنداشت که همه اجرام آسمانی - که کراتی تمام عیار و بی‌عیب و نقصند - بنا به مشیت الهی به دور زمین در گردش هستند و مدار گردش آن‌ها نیز به شکل دایره است. گالیله با تلسکوپ خود نه تنها اقماری را دید که به دور کره دیگری، یعنی مشتری، در گردش بودند، بلکه مشاهده کرد که لاقط بعضی از این سیارات، کراتی کامل و بی‌عیب و نقص نبوده، بلکه شکلی ناهموار، کج و معوج و احیاناً چروکیده دارند. سطح بعضی‌شان ترک برداشته است و یا پر از خلل و فرج است و خلاصه آنقدر بی‌ریخت به نظر می‌آمدند که کسی انتظار نداشت خالق بزرگ آن‌ها را آفریده باشد. گالیله، به رغم هشدار کلیسا همه این مطالب را به نگارش در آورد. دادگاه تفتیش عقاید کلیسای روم متوجه این موضوع شد و در نهایت او را مجبور کرد تا در ملا عام اظهار ندامت کند.

بی‌تردید این رویداد، تأثیر بسیاری بر دکارت گذاشت و البته تحصیلات رسمی‌اش در میان کشیشان یسوعی^۳ در مدرسه لافلش^۴ که در سن ده سالگی آغاز شد، نیز به همان اندازه تأثیر گذار بود. این فرقه مدعی بود که در قبال کار سخت و مداوم و مطالعه دقیق، شناخت یقینی و روشن حاصل می‌شود. اما دکارت وقتی به سن بلوغ رسید، خود را عمیقاً با شک و تردید دست به گریبان دید. او نومیدانه می‌گوید: «... در این جهان، چنان شناختی که [یسوعیان] به من نوید یافتن آن را می‌دادند وجود ندارد.» اگر حق با کپرنیک و گالیله باشد، چطور ممکن است که این همه مدت، چنین خطاهای فاحشی را درباره پرسش‌های خطیری نظیر این که زمین کجا قرار گرفته، آیا حرکت می‌کند و سایر سیارات چه می‌کنند، مرتکب شده باشیم؟ در همین گیرودار بود که دکارت متوجه یک استثنا منحصراً بفرد و قابل توجه یعنی ریاضیات شد. او تنها یک نابغه صرف در ریاضیات نبود و موفقیت‌هایش در این رشته، او را متقاعد کرد که روزی می‌توان از روش‌های ریاضیاتی برای کسب حقیقت در سایر رشته‌ها نیز بهره گرفت.

دیدگاه کپرنیکی

او تقریری از این اندیشه را در نخستین اثر مهم خود یعنی *قوانینی برای هدایت ذهن*^۵، ارائه کرد و همچنین از آن در تدوین رساله عظیم علمی خود موسوم به جهان^۶ بهره گرفت. دکارت در رساله مذکور هم‌نوا با گالیله، بر نظریه مرکزیت خورشید در منظومه شمسی^۷ یا همان دیدگاه کپرنیکی صحنه گذاشت و همچنین این نظر را ابراز کرد که انسان می‌تواند سودای درکی همانند درک خداوند از جهان، در سر داشته باشد. این اثر در سال ۱۶۳۳ میلادی و در همان سالی منتشر شد که گالیله تحت فشار شدید دادگاه تفتیش عقاید قرار گرفته بود. دکارت از تجربه گالیله درس گرفت و شخصاً کتاب خود را توقیف کرد. او چهار سال بعد به‌طور ناشناس، بخش‌هایی از این کتاب را در مورد هندسه، نورشناسی و هواشناسی، به همراه مقدمه‌ای که امروزه آن را به نام *گفتار در روش*^۸ می‌شناسیم منتشر کرد. این اثر نه تنها قواعد تفکر صحیح به‌طور عام در نزد دکارت را شامل می‌شود بلکه همچنین مبانی معرفت‌شناسی و متافیزیک او را نیز دربر می‌گیرد. دکارت در طی چند صفحه، راه خودش را از مسیر هزار ساله تفکر و بلکه بیشتر جدا می‌کند و آغازگر دوران فلسفه مدرن می‌شود. دلمشغولی‌ها، اهداف و مفروضاتی که سیصد سال فلسفه پس از دکارت بدان‌ها متصف است، عمدتاً از آن اوست.

روش^۹ در نزد دکارت عبارت است از تعمیم برداشت وی از برهان ریاضیاتی. پیچیده‌ترین استدلال‌های ریاضی نیز از یک مجموعه اجزای کوچکتر تشکیل شده که صدق هر کدام این اجزاء و همچنین [صدق] روابط بین آن‌ها را به سادگی می‌توان دریافت. دکارت می‌گوید عین همین موضوع در مورد تمام پژوهش‌های عقلانی دیگر نیز صدق می‌کند. دکارت روش خود را در چهار قانون خلاصه می‌کند: (۱) هیچ چیزی را حقیقت تلقی نکن مگر اینکه آن امر در نزد ذهن چنان روشن و واضح حاضر شده باشد که جای شک در آن نماند. (۲) مسائل را تا آنجا که امکان دارد به مسائل کوچکتر تقسیم کن. (۳) با آن چیزی شروع کن که از همه ساده‌تر و قابل فهم‌تر است، و به تدریج موضوعات

رنه دکارت^۱ (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م.)، نویسنده‌ای است که شاید مشهورترین قول در عالم فلسفه یعنی کوگیتو^۲ را از او نقل کرده‌اند، که معمولاً به «می‌اندیشم، پس هستم» تعبیر می‌شود. اما هم این نقل قول و هم فلسفه دکارت بسیار فراتر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می‌آید.

بزرگتر و پیچیده‌تر را بر روی آن بنا کن. (۴) تمام زنجیره تفکر را از نو مرور کن تا مطمئن شوی چیزی از قلم نیفتاده است.

شک و معرفت

نخستین قانون که احتمالاً مشهورترین آن‌ها نیز هست، در نخستین بند از کتاب *تأملاتی در فلسفه اولی*^{۱۶} نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ کتابی که شاید مهمترین کتاب دوران مدرن باشد. دکارت امید دارد که با دست یافتن به حقیقت یا حقایق اولیه، بنیان مستحکمی برای علوم طبیعی پدید آورد. او برای انجام این کار، تمام باورهای را که بتوان حتی کوچکترین تردیدی در آن‌ها روا داشت، به دور می‌افکند؛ به این امید که لااقل یک باور باقی خواهد ماند و مبنای سایر حقایق قرار خواهد گرفت. مفهوم معرفت یا شناخت که در این جا و نیز سایر نوشته‌های او مورد استفاده قرار گرفته، به رابطه تنگاتنگ میان دانستن و یقین پیوند خورده است. اگر کسی به راستی گزاره‌ای را بداند، دیگر هیچ جایی برای شک باقی نمی‌ماند. دانستن مستلزم یقین است. لذا ممکن است استدلال‌های شک‌گرایانه دکارت در تأمل اول از کتاب *تأملات*، برای کسی که چنین چارچوبی را در ذهن ندارد قانع‌کننده نباشد، اما باید توجه داشت که دکارت به دنبال حقیقت یقینی است. اگر وی کوچکترین دلیلی برای تردید در باوری پیدا کند - که این کار از ذهن غریب او بعید نیست - آن باور را گزینه مناسبی برای بنیانی که به دنبال آن است، محسوب نخواهد کرد.

دکارت نخست درمی‌یابد که حواس می‌توانند آدمی را فریب دهند، به عنوان مثال اگر چوب صافی در آب فرو برود، خمیده به نظر می‌رسد و آدم عاقل هرگز به چیزی که او را فریب داده، اعتماد نمی‌کند. آیا این بدان معناست که هرگز نباید بر باورهای مبتنی بر حس اعتماد کنیم؟ از استدلال مزبور نمی‌توان به نتیجه‌ای چنین افراطی رسید، دست کم به این دلیل که اگر هیچ اعتمادی به دریافت‌های حسی خود نکنیم، متوجه نمی‌شویم که دچار وهم و خیالات هستیم یا نه. ما درمی‌یابیم که چوب واقعاً کج نیست و برای این کار از سایر تجربیات حسی مان بهره می‌گیریم؛ مثلاً آن را لمس می‌کنیم یا از آب بیرون می‌آوریم و دوباره به آن نگاه می‌کنیم. دکارت این امر را تصدیق می‌کند و می‌گوید دیوانگی است اگر من تنها بر اساس وهم و خیالی عجیب و غریب به این نتیجه برسم که هم‌اکنون در کنار آتش ننشسته‌ام و به نوشتن مشغول نیستم.

دومین استدلال حتی همین نوع باور رایج را نیز مردود می‌شمارد: شاید شخص دارد خواب می‌بیند که فلان چیز را می‌بیند. زمانی که داریم خواب می‌بینیم، ممکن است رویا درست عین زندگی در بیداری به نظر برسد. اگر هیچ معیاری نداشته باشیم که با آن خواب و بیداری را از هم تشخیص دهیم، از کجا بدانیم هر باوری که فرض کرده باشیم صحیح است، حقیقتش در خواب بر ما مسلم نشده است؟ شاید این تصور که شما الان همین کتاب را در دست گرفته‌اید، نادرست باشد. در اصل در خواب عمیق هستید، چشمانتان بسته است و دستتان زیر بالشتان است. مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که هر ملاکی برای بیدار بودن خود متصور شوید، می‌توان احتمال داد که آن ملاک در خواب بر آورده شده باشد: ممکن است خواب ببینید که دارید خودتان را نیشگون می‌گیرید و بیدار شوید و بفهمید که داشتید خواب می‌دید و امثالهم. دکارت می‌گوید که احتمال خواب دیدن، باعث می‌شود که امور اثباتی چندانی به جا نماند. این احتمال بر تمامی باورهایی که جهان را به شکل خاصی می‌پندارد، سایه تردید می‌افکند و تنها چیزهایی که بر ایمان باقی می‌گذارد باور به ساده‌ترین و کلی‌ترین چیزهاست که عبارتند از حقایق کلی درباره اجسام و اشکال، زمان و مکان، و حقایق ریاضی و منطق.

مهمترین آثار

جهان (۱۶۳۳ م.): از نظریه مرکزیت خورشید در منظومه شمسی دفاع می‌کند. دکارت از ترس سانسور کلیسا شخصاً آن را توقیف کرد.

گفتار در روش (۱۶۳۷ م.): مقدمه‌ای است بر *نورشناسی*، *هواشناسی* و *هندسه*، که تقریر محترمانه‌تری است از جهان. همین مقدمه است که تا حدود زیادی فلسفه مدرن را شکل داده است، و با مفهوم پژوهش علمی در نزد بیکن همانقدر فاصله دارد که با تفکر ارسطویی.

اصول فلسفه^{۱۸} (۱۶۴۴ م.): پاره‌ای از نتایج متافیزیکی *تأملات* را مکرر می‌سازد و خصوصاً بر رابطه روح و بدن تمرکز می‌کند؛ البته مطالب جدیدی نیز درخصوص ساختار جهان در بر دارد.

تأملاتی در باب فلسفه اولی (۱۶۴۱ م.): احتمالاً مهمترین کتاب در دوران مدرن است. بی‌تردید این کتاب است که معرفت‌شناسی را در بطن فلسفه جای می‌دهد^{۱۹} و ما را با مشکلاتی رودررو می‌سازد که امروزه روز نیز

اما اگر در مورد منشأ وجودی خودمان خوب تأمل کنیم، همین باورهای به جا مانده نیز مورد تردید قرار می گیرد. ممکن است خداوند عمداً ما را به گونه ای آفریده باشد که حتی درباره حقایق ساده و کلی، مثلاً موضوع ساده ای مثل شمارش اضلاع مربع، نیز مرتکب اشتباه شویم و بی تردید خداوند آنقدر قدرتمند هست که توانسته باشد ما را چنین بیافریند (شاید امکان وجود خدایی فریکار، زیاده از حد ملحدانه به نظر می رسد، لذا دکارت می گوید فرض کنید که شیطان خبیثی وجود داشته باشد که با تمام توان می کوشد شما را فریب دهد). و یا این امکان وجود دارد که ما بر اثر یک سلسله حوادث و اتفاقات به وجود آمده باشیم که در هر دو صورت احتمال می رود ساختارمان ناقص باشد و باز هم نتوانیم ساده ترین و کلی ترین حقایق را دریابیم. نخستین تأمل دکارت به این جا ختم می شود که تمامی باورهای پیشین او می تواند در معرض شک و تردید باشد.

ثنویت دکارتی^{۱۱}

با همه این اوصاف هنوز یک باور پابرجا مانده است. به فرض هم که دکارت فریب توهم را خورده باشد، یا خواب و رویا او را گمراه کرده، و یا شیطان او را فریب داده باشد، باز هم نمی تواند تردید کند که خودش وجود دارد. این نخستین امر یقینی در کتاب تأملات است و مبنایی است که پروژه دکارت بر آن استوار می شود: «این گزاره که «من هستم» یا «من وجود دارم»، هرگاه که آن را به زبان می آورم و یا در ذهنم نقش می بندد، صحیح است». این گزاره به لاتین می شود *Cogito ergo sum* (می اندیشم، پس هستم)، و شاید مشهور ترین تکیه کلامی است که تاکنون در فلسفه صورت بندی شده است. دکارت بر مبنای همین کوگیتو، که گاهی به آن نخستین امر یقینی نیز می گویند، و با پیروی از روش خود می کوشد تا مجموعه حقایق بیشتری را بر سازد.

اما این امر یقینی چندان برگ و باری ندارد. منظور دکارت از «من» در این گزاره، صرفاً چیزی است که می اندیشد - شک می کند، تصدیق می کند، احتمالاً می بیند، امید می بندد و از این دست. ماهیت جسمانی او و همچنین کل اجسام هنوز در پرده ابهامند. دکارت این تمایز معرفت شناختی را به تمایز متافیزیکی ناستواری یعنی به ثنویت دکارتی تبدیل می کند: ذهن و جسم (ماده) دو چیز متمایز از یکدیگرند، و جوهرهای^{۱۲} متفاوتی دارند. ذهن قادر به اندیشیدن است، اما ماده امری است دارای امتداد و مکانمند. استدلالی که در تأیید این تمایز مطرح می شود بر مبنای تصویری^{۱۳} استوار است: می توان تصوّر کرد که ذهن بدون جسم (ماده) وجود داشته باشد؛ بنابراین امکان این که ذهن بدون جسم وجود داشته باشد، هست؛ اگر چنین باشد آنگاه ذهن و جسم نمی توانند یک چیز باشند. البته باید توجه داشت که تصویری^{۱۴} لزوماً به امکان^{۱۵} راه نمی برد. آنچه که به تصوّر ما درمی آید بستگی تام و تمامی به پیشینه نظری و تجربی ما دارد؛ تصویری^{۱۶} درباره مفاهیم خبری به دست می دهد، اما هیچ چیز روشنی درباره چگونگی جهان خارج از آن حاصل نمی شود.

تمایز مذکور با معضلات دیگری نیز دست به گریبان است، که شاید دشوارترین آن ها عبارت است از



دکارت در دربار کریستینا، ملکه سوئد، در حال اثبات مسئله ای است. همان جایی که او در سال ۱۶۴۹ میلادی به مقام «فیلسوف مقیم دربار» رسید و تا زمان مرگش، یعنی یک سال بعد، در آنجا اقامت گزید.

مسئله تعامل میان این دو: جوهری اندیشنده که به قول دکارت فضا نیز اشغال نمی کند دقیقاً چگونه می تواند با جسم، که در مکان واقع شده است، رابطه علی پیدا کند؟ و این خود تقریری است از مسئله ذهن - جسم، و فلسفه ذهن^{۱۵} در قرن بیستم را می توان کوششی دانست برای رها شدن از مفهوم ذهن و جسم، که از دکارت به ما به ارث رسیده است. ما هنوز از پس این معضل برنیامده ایم. و گرچه تمایزات و صورت بندی های تازه یی از این معضل در دست داریم و حتی راه حل های ناموفق چندی را نیز آزموده ایم، اما خوش بینانه است اگر بگوییم که نسبت به دکارت به راه حل این مسئله بسیار نزدیکتر شده ایم.

از این حرف ها که بگذریم، دکارت خود به تأملاتش درباره کوگیتو ادامه می دهد و دقت می کند تنها چیزهایی را بپذیرد که به روشنی و وضوح درک می شوند، به خصوص یاد آور می شود که باور به وجود خدایی کامل در نزد ذهن او روشنی و وضوح خاصی دارد. دکارت با توسل به این نکته که معلول، دست کم باید به اندازه علت خود واجد واقعیت یا کمال باشد، مدعی می شود که نمی توانسته مفهوم خدا را خودش ابداع کرده باشد. لذا هم به سمت این باور رهنمون می شود که خدا وجود دارد و هم خدا را به ویژگی های خالق بودن و منزّه بودن از عیب و نقص متصف می کند. و از آنجا که فریب دهندگی نوعی نقص است لذا دکارت نتیجه می گیرد که خدا فریب دهنده نیست. و اگر خداوند فریب دهنده نباشد، آنگاه ما در خصوص اموری که به روشنی و وضوح ادراک می کنیم، یعنی باورهایی که پس از موشکافی دقیق ما همچنان معتبر باقی می ماند، بر خطا نیستیم. و از این نکته تا باز یافتن باوری متقن به جهان خارج راه درازی در پیش نیست.

شاید متوجه شده باشید که در این مجموعه تأملات، دور^{۱۶} وجود دارد. از یک سو نیکی خداوند متضمن درستی ادراکات حسی روشن و واضح ما است؛ و از سوی دیگر اثبات وجود خدا به چنان ادراکات روشن و واضح بستگی دارد. این مشکل بخشی از میراث دکارت برای ماست؛ چرا که باورها را آسان می توان به چالش گرفت، اما دشوار می توان به وضع نخست بازگرداند. اغلب مفسران بر سر این نکته توافق دارند که پروژه سلبی دکارت در ویران کردن باورها موفق بوده، اما کوشش های اثباتی او برای باز یافتن بنیادی استوار، ناموفق بوده است. معرفت شناسی معاصر تا حدود زیادی، کوششی است برای دفع شیطان خبیث مد نظر دکارت.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده دکارت به فارسی:

- گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، چاپ اول، ۱۳۲۷.
- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا و رساله گفتار در روش راه بردن عقل، تهران، انتشارات زوار (چاپ های مکرر)
- تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۶۱) و سمت (۱۳۸۵).
- درباره زندگی و آرای فلسفی دکارت نگاه کنید به:
- الکساندر کویره، گفتاری درباره دکارت، ترجمه امیر حسین جهانگیرلو، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۰.
- تام سول، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- بندیکت اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- کریم مجتهدی، دکارت و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- لئو دلی، دکارت، شرح فلسفه و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- گرت تامسون، فلسفه دکارت، ترجمه علی بهروزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.
- پل استراترن، آشنایی با دکارت، ترجمه هومن اعرابی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- دیوید رابینسون و کریس گارات، گام به گام با فلاسفه مدرن جهان، ترجمه مرتضی ترسلی، نشر نظر، ۱۳۸۶.

پی نوشت ها:

- ۱ - René Descartes
- ۲ - Cogito ergo sum
- ۳ - Jesuit
- ۴ - Collège de La Flèche
- ۵ - Rules for the Direction of the Mind
- ۶ - عنوان اصلی این کتاب به زبان فرانسه Le Monde است و البته گاهی با عنوان «رساله ای درباره جهان» (Treatise on the World) نیز شناخته می شود.
- ۷ - heliocentric theory
- ۸ - Discourse on Method
- ۹ - method
- ۱۰ - Meditations on First Philosophy
- ۱۱ - Cartesian Dualism
- ۱۲ - substance
- ۱۳ - conceivability
- ۱۴ - possibility
- ۱۵ - philosophy of mind
- ۱۶ - circle
- ۱۷ - به این معنا که دغدغه فلسفه را از هستی شناسی (ontology) به معرفت شناسی (epistemology) تبدیل می کند.
- ۱۸ - Principles of Philosophy



بلز پاسکال^۱ (۱۶۲۳-۱۶۶۲ م.) مردی بود با استعدادهای بسیار. او در طول زندگی کوتاه خود، به حوزه‌های فلسفه، ریاضیات، فیزیک و الهیات کمک‌های شایانی نمود.

پاسکال آن هنگامی که در پی کشف رازهای جهان نبود، فرصت می‌یافت تا به کارهایی از قبیل اختراع ماشین حساب دست بزند یا سیستم اتوپوسرانی را در پاریس به راه بیندازد (سیستمی که منافع آن را به فقیران اختصاص داد).^۲ عموماً او را یکی از بزرگترین متفکران قرن هفدهم قلمداد می‌کنند؛ بسیاری از مورخان گزارش کرده‌اند که حتی فیلسوف بزرگی مثل رنه دکارت هم به هوش و ذکاوت او رشک می‌برد.

از همان اوان کودکی پیدا بود که پاسکال برای خود کسی خواهد شد. پدرش اتین^۳، که خود حقوقدانی فرهیخته و ریاضیدانی برجسته بود و به سبب رابطه‌اش با حلقه فیلسوفان طبیعی مرسنه^۴ با بسیاری از متفکران علمی آن دوره نیز در تماس بود، شخصاً تربیت فرزندش را عهده‌دار شد. بلز بسیار تیزهوش بود؛ به‌عنوان مثال خواهرش نقل می‌کند که او در سن دوازده‌سالگی به تنهایی به قضیه فیثاغورث دست پیدا کرده بود. پدرش متوجه استعداد او در ریاضی شد و به تعلیم او همت گماشت. چندی نگذشت که پاسکال جوان با اتکا به توانایی‌های خودش در مباحثات گروه مرسنه شرکت می‌کرد.

ماشین حساب محصول همین سال‌های نوجوانی اوست. پدرش مسئول جمع‌آوری مالیات شهر روئن^۵ بود و شغلش مستلزم انجام محاسباتی فراوان و تکراری اما بسیار وقت‌گیر بود. پاسکال ماشین حساب خود را، که قادر بود تا شش رقم را محاسبه کند، به این منظور ساخت که بخشی از کارهای طاقت‌فرسای این شغل را تسهیل کند. هرچند این دستگاه آنقدر گران بود که تولیدش صرفه اقتصادی نداشت، اما به دقت کار می‌کرد و عموماً به‌عنوان نخستین کامپیوتر چرخ‌دنده‌ای جهان شناخته می‌شود.

اندیشه‌هایی در باب خلأ

و باز در همین زمان بود که پاسکال درگیر فعالیت‌های علمی‌ای شد که برایش شهرت جهانی به ارمغان آورد. او به مجموعه آزمایش‌های توریحلی^۶ علاقمند شد. توریحلی نشان داده بود که وقتی لوله‌ای پر از جیوه را به صورت وارونه در تشتی از جیوه قرار دهیم، در بالای لوله فضای خالی پدیدار می‌شود. صحبت این بود که در این فضای خالی چه چیزی وجود دارد. متفکران سنتی و مدرسی به مثل معروف ارسطو وفادار می‌ماندند که «طبیعت از خلأ متنفر است» و می‌گفتند که در لوله نوعی ماده نادیدنی و نامحسوس وجود دارد. پاسکال می‌گفت چنین موضوعاتی را نمی‌توان با توسل به مرجعیت افراد حل و فصل کرد، و همراه با پی‌یر پتی^۷ مجموعه آزمایش‌هایی انجام داد تا حقیقت آن ماده را معلوم کند.

پاسکال در سال ۱۶۴۷ میلادی پس از چهار سال آزمایش کتابی را با عنوان *آزمایش‌هایی در باب خلأ*^۸ منتشر کرد. گرچه او در این اثر از اظهار نظر قطعی در این باره که در لوله خلأ بوده است خودداری کرد، اما به‌طور مفصل به این موضوع پرداخت که چرا اشتباه است اگر بگوییم در فضای خالی مذکور ماده‌ای نادیدنی وجود دارد. این امر واکنش پی‌یر نوئل^۹، رئیس کالج یسوعی کلرمون^{۱۰}، را که به دیدگاه سنتی ارسطو وفادار مانده بود در پی داشت. پاسکال در پاسخ به وی، مبانی روش‌شناسی علمی را از دیدگاه خودش به‌نگارش درآورد و حرکتی انجام داد که پیش‌درآمد پوزیتیویسم منطقی^{۱۱} در قرن بیستم بود، یعنی نوئل را متهم کرد که از عدم^{۱۲}، ماده‌ای بر ساخته که اساساً قابل شناسایی نیست:

اگر کسی از آن‌ها بخواهد که آن ماده را نشان بدهند، می‌گویند آن ماده دیدنی نیست. اگر کسی از آن‌ها بپرسد که آیا آن ماده صدا تولید می‌کند، می‌گویند صدای آن را نمی‌توان شنید و عین همین ادعا را در مورد تمام حواس دیگر انسان هم تکرار می‌کنند. این‌ها فکر می‌کنند از این که جلوی دیگران را گرفته‌اند تا نتوانند نبود چنین ماده‌ای را نشان دهند، کار مهمی انجام داده‌اند، اما نمی‌دانند که با این کار خودشان را هم در اثبات وجود آن ماده ناتوان کرده‌اند. اما چون وجود آن را نمی‌توان اثبات کرد، منطقی‌تر آن است که وجودش را انکار کنیم. تا این که بخواهیم صرفاً به این دلیل که کسی نمی‌تواند نبود آن را ثابت کند، وجودش را بپذیریم.

پاسکال بعدها آرای خود را درباره روش‌شناسی علمی، در اثر خود با عنوان *مقدمه‌ای بر رساله‌ای در باب خلأ*^{۱۳} بسط داد، کتابی که به‌فاصله کوتاهی پس از نامه‌نگاری با پدر نوئل منتشر شد. او در این اثر علاوه بر تأکید

دوباره بر این موضوع که توسل به متون دارای حجّیت و مانند آن هیچ جایگاهی در استدلال‌های علمی ندارد، علم را به عنوان فعالیتی در حال بسط و توسعه تلقی کرد که نسل‌های جدید دانشمندان، بنای دانش را بر بنیادی استوار می‌کنند که پیشینیان به دست داده‌اند:

اسرار طبیعت فاش شده است؛ گرچه طبیعت همواره در کار است، اما ما همیشه قادر به کشف رازهایش نیستیم: زمان این رموز را دوره به دوره آشکار می‌کند، و اگرچه طبیعت همیشه همان است که بوده، اما همواره به یک شکل شناخته نشده است. تعداد آزمایش‌هایی که این اسرار را بر ما فاش می‌کند دائماً در حال افزایش است ... به این دلیل است که ما امروزه روز نسبت به گذشتگان خود آرایه متفاوت و باورهای نوتر داریم، البته بی آنکه قصد تحقیر و ناسپاسی داشته باشیم، زیرا دانش اولیه‌ای که آن‌ها به ما بخشیده‌اند، سنگ بنای دانش کنونی ماست ...

پاسکال برای تفهیم این مطلب مثال جالبی می‌زند. او دانش کل بشر - یا به عبارت دیگر پیشرفت علمی - را به دانش یک انسان نامیرا در طول زمان تشبیه می‌کند. دانش امری است برهم‌انباشتنی و به تعبیر علمی‌تر، پیشینیان ما در دوران کودکی به سر می‌بردند. به علاوه انصاف این است که بگوییم اگر دانشمندان گذشته هم به دانش کنونی ما دسترسی می‌داشتند گفته‌های خودشان را، که در آن برهه به نظرشان قطعی می‌آمد، مجدد مورد ارزیابی قرار می‌دادند.

با این حال پاسکال نقش حجّیت را در جستجوی دانش به طور کامل نادیده نمی‌گیرد، چرا که وقتی بحث از الهیات به میان می‌آید، قاعده‌های دیگری وارد صحنه می‌شود. در واقع، به قول پاسکال در موضوعات مرتبط با الهیات، حجّیت تنها معیار حقیقت است؛ وقتی می‌خواهیم درباره قلمرویی که یکسر فراتر از دسترس خرد است چیزی بدانیم، آنگاه هیچ چاره‌ای جز اعتماد به حجّیت متون مقدس نداریم.

پاسکال و گرویدن به دین

شاید عجیب به نظر برسد شخصی که در هنگام پژوهش علمی این همه به خرد و دلیل اهمیت می‌داده، با چنین مسئله‌ای دست به گریبان شود. با همه این اوصاف شکی نیست که پاسکال در بخش پایانی زندگی خود انسانی عمیقاً متدین بوده است. او در شب ۲۳ نوامبر سال ۱۶۴۵ میلادی تجربه‌ای را از سر گذراند که شاید بتوان آن را گرویدن به دین نامید؛ این تجربه آنقدر عمیق بود که پاسکال آن را بر روی تکه پوستی نوشت، به پیراهن خود دوخت و تا پایان عمر آن را با خود همراه داشت.

پس از این واقعه پاسکال به طور روزافزون به نوشتن در باب مسائل مذهبی روی آورد. نامه‌هایی به شهرستان^{۱۴} که مجموعه‌ای از ۱۸ نامه بود و در سال‌های ۱۶۵۶-۱۶۵۷ میلادی منتشر شد انتقادی بسیار گزنده بود به دیدگاه‌های یسوعیان.^{۱۵} پاسکال این افراد را به منفعت‌طلبی در دیدگاه‌های اخلاقی و دینی‌شان متهم می‌کرد؛ او مدعی بود که این افراد حاضرند دقت آموزه‌های خود را فدای منافع سیاسی‌شان کنند. این بحث در نزاع بین فرقه ژانسنیسم^{۱۶} و کلیسای کاتولیک ریشه داشت. فرقه مذکور مدعی رویگردی بود به مسیحیت با توجه به تأویل دقیق آرای آگوستین قدیس^{۱۷}. پاسکال در زمان نوشتن نامه‌ها، ژانسنیست سرسختی بود و مداخله‌اش در این نزاع کوششی بود برای دفاع از ژانسنیسم در مقابل تلاش پاپ برای نادیده گرفتن این فرقه. به طور کلی دیدگاه‌های دینی پاسکال، آشکارا متأثر از آرای آگوستین قدیس است. او سخت به این باور آگوستین سرسپرده

مهمترین آثار

آزمایش‌هایی در باب خلأ (۱۶۴۷ م.)

این اثر که حاصل چهار سال پژوهش تجربی و آزمایشگاهی است، علیه این دیدگاه سنتی موضع می‌گیرد که مدعی است: «طبیعت از خلأ متنفر است».

نامه‌هایی به شهرستان (۱۶۵۷ م.)

مجموعه‌ای از هجده نامه است که حمله کوبنده‌ای را به دیدگاه‌های یسوعیان صورت می‌دهد. اینان به منفعت‌طلبی در دیدگاه‌های اخلاقی و دینی‌شان متهم بودند چرا که حاضر بودند دقت آموزه‌های خود را فدای منافع

سیاسی‌شان کنند.

اندیشه‌ها (۱۶۷۰ م.)

دفاعیه‌ای است از مسیحیت. این اثر که در زمان مرگ پاسکال ناتمام ماند، مجموعه‌ای است مشتمل بر مقالات کوتاه و گزین‌گویه‌ها. شهرت این کتاب به سبب طرح شرط‌بندی معروف پاسکال است که استدلالی است در تأیید عقلانی بودن اعتقاد به خداوند.

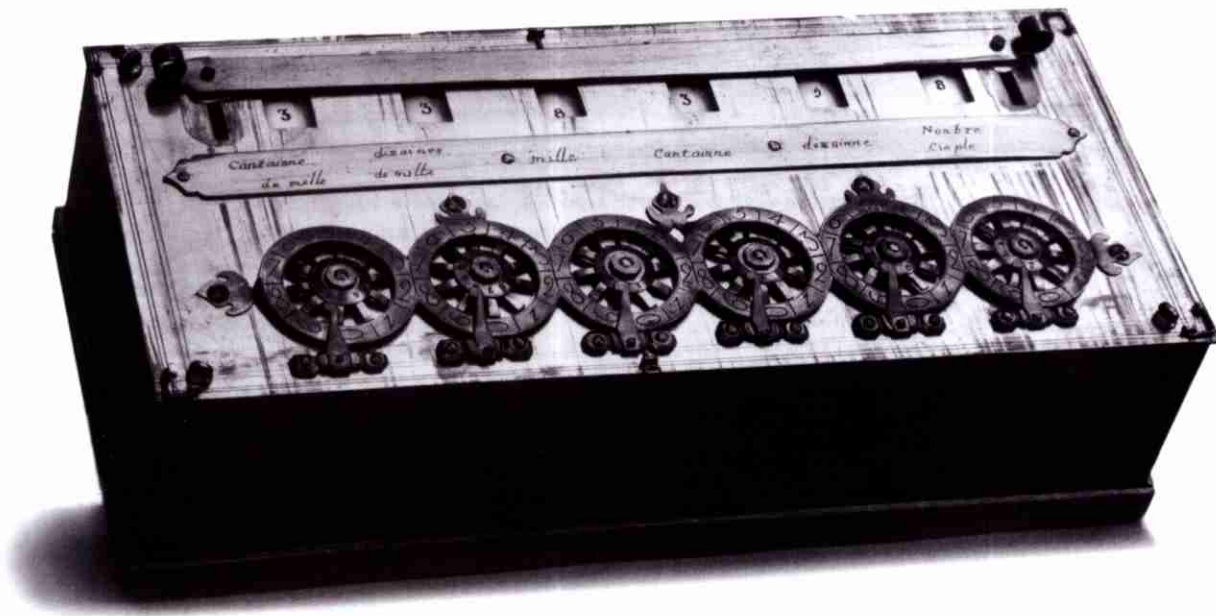
بود که هبوط، روح انسان را عمیقاً فاسد ساخته است. و تنها به واسطه فیض^{۱۸} الهی است که انسان می تواند نجات پیدا کند، و آن هم نه همه انسان ها بلکه تعداد معدودی از آن ها؛ در نظر او، فیض خداوند چنان است که کسانی که خداوند آن ها را مورد لطف خود قرار داده باشد، همواره راه او را دنبال خواهند کرد. اما پاسکال باور به تقدیر ازلی^{۱۹} را نیز از آگوستین اخذ کرده بود، یعنی این باور که رستگاری از پیش مقرر شده است. بنابراین انسان برای رسیدن به رستگاری هیچ کاری نمی تواند انجام دهد؛ این خداوند است که یا خود را در قلب فردی خاص حاضر می گرداند و یا خیر.

استدلال شرطی پاسکال^{۲۰}

باور مذکور اندکی با این موضوع که پاسکال در سال های آخر عمر خود به نوشتن مقدماتی در دفاع از مسیحیت پرداخت، در تناقض است. گرچه او نتوانست این کتاب را کامل کند، اما نوشته هایش تحت عنوان *اندیشه ها*^{۲۱} گردآوری شد. در همین کتاب است که استدلال شرطی معروف پاسکال را می توان یافت. استدلال وی به شرح زیر است: یا خداوند وجود دارد و یا خیر. ما مجبوریم یکی از این دو باور را انتخاب کنیم، و از مواجهه با این معضل وجودی هیچ گریزی نیست. اگر او وجود نداشته باشد، ما از باور به وجود او زیان چندانی نمی بینیم. اما اگر او وجود داشته باشد، آنگاه ما از باور به وجود او سود فراوانی خواهیم برد و از عدم باور به وجود او نیز زیان زیادی نصیب مان می شود. پس منطقی است شرط ببندیم که او وجود دارد و رفتار متناسبی نیز در پیش بگیریم. چنانکه پاسکال می گوید: «من باید بیشتر از ارتکاب این اشتباه در هراس باشم که مسیحیت را نپذیرفته باشم و بعداً متوجه شوم که حقیقت داشته است، تا اینکه به اشتباه باورم مسیحیت حقیقت دارد».

لذا این شرط بندی استدلالی برای اثبات وجود خدا نیست؛ پاسکال می دانست که با استدلال عقلی نمی تواند کافران را متقاعد سازد که خداوند وجود دارد. این استدلال بیشتر، بر عقلانی بودن باور به وجود خداوند دلالت دارد و برای کسانی طرح ریزی نشده که یقین دارند خدا وجود ندارد، بلکه روی صحبت آن بیشتر با کسانی است که مردّد هستند، افرادی که در وجود خدا شک دارند، اما هنوز دل در گرو او دارند. البته این استدلال با دیدگاه های آگوستینی مشرب او هم جور در نمی آید. خود پاسکال هم پیش بینی می کرد از این حیث مورد انتقاد قرار بگیرد که اگر بپذیریم باور مردم لزوماً مایه رستگاری شان نیست، پس کوشش برای ترغیب مردم به پذیرفتن صحت باورهای دینی غریب می نماید. پاسخ پاسکال این بود که شاید خداوند بخواهد این کار را از طریق دیگر مردمان انجام دهد، از این رو او وظیفه دارد که بکوشد مردمان را به سمت ایمان هدایت کند. با

نخستین ماشین حساب که پاسکال در جوانی آن را طراحی کرد و ساخت تا به پدرش در محاسبه مالیات ها کمک کند.



وجود اینکه این پاسخ شاید بتواند انگیزه شخصی پاسکال را از این عمل توضیح دهد، اما معلوم نیست که خود استدلال شرعی او بتواند انگیزه‌ای برای چنین اقدامی باشد. اگر آینده انسان از پیش تعیین شده است، اصلاً چرا باید دست به کاری زد؟ چرا نباید دست روی دست گذاشت و منتظر شد تا خدا خود کاری بکند.

به‌رغم همه این معضلات، استدلال شرعی پاسکال، استدلال تأثیرگذاری بود و از آن به‌عنوان نمونه نخستین نظریه تصمیم‌گیری^{۲۲} یاد می‌شود. شاید بتوان گفت مهمترین علت شهرت پاسکال در میان افراد تحصیل کرده، همین استدلال باشد. اما این امر به یک معنا از بداقبالی او حکایت می‌کند؛ با وجود آن که دستاوردهای پاسکال حوزه وسیعی را شامل می‌شود، اما هم اکنون کارهای او در زمینه ریاضیات و علوم را بسیار تأثیرگذارتر از دفاعیات او از دین تلقی می‌کنند.

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب/اندیشه‌ها به فارسی ترجمه شده است:

- اندیشه‌ها و رسالات، متن از لئون برونسویک، ترجمه رضا مشایخی، ابن سینا، ۱۳۵۱.
- درباره زندگی پاسکال نگاه کنید به:
- فائزه سرمدی، زندگی بلز پاسکال، تهران، شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Blaise Pascal

۲ - پاسکال با کمک دستیارانش نخستین سیستم اتوبوسرانی شهری را در سال ۱۶۶۲ میلادی در پاریس راه‌اندازی کرد. اتوبوس‌های مذکور، کالسکه‌هایی بزرگ بودند که اسبها آنها را می‌کشیدند. اما این سیستم چند سال بیشتر دوام نیاورد.

۳ - Etienne

۴ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۶ در بخش مربوط به توماس هابز در کتاب حاضر.

۶ - Torricelli، توریچلی (۱۶۰۸-۱۶۴۷ م.) فیزیکدان و ریاضیدان مشهور ایتالیایی.

۷ - Pierre Petit، پی‌یر پتی (۱۵۹۴-۱۶۷۷ م.)، متفکر و فیزیکدان فرانسوی

۸ - Experiments on a vacuum، Père Noël - ۹

۱۱ - مکتب پوزیتیویسم منطقی یا مکتب تحصلی (logical positivism) گرایشی است که بنابر آن، فلسفه باید ادعای نیل به شناخت را غیر از طریق اثبات تجربی و علمی کنار بگذارد.

۱۲ - ex nihilo، واژه‌ای لاتینی به‌معنای از کتم عدم (out of nothing) چنانکه طبق بسیاری از متون دینی، خلق جهان از کتم عدم صورت گرفته است.

۱۳ - Preface to a treatise on a vacuum - ۱۴ Provincial Letters

۱۵ - پاسکال این نامه‌ها را از زبان یک پارسی به دوست شهرستانی خود می‌نویسد و در آن‌ها مسائل اخلاقی و دینی رایج در محافل فکری پایتخت را گزارش می‌کند. نثر پاسکال در این اثر بسیار درخشان است.

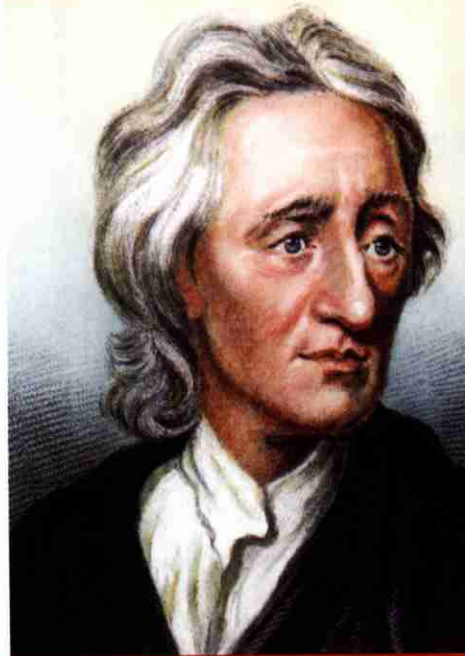
۱۶ - Jansenism، این فرقه را کورنلیوس ژانسن (۱۵۸۵-۱۶۳۸ م.) (Cornelius Jansen) اهل فلاندرز پایه‌گذاری کرد.

۱۷ - Saint Augustine، آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ م.) از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان قرون وسطی محسوب می‌گردد. او از شکل‌دهندگان به سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) به‌شمار می‌آید.

۱۸ - grace - ۱۹ predestination - ۲۰ Pascal's Wager

۲۱ - Thoughts یا بنا به عنوان اصلی کتاب Pensées

۲۲ - decision theory، عنوانی است برای هر نوع نظریه‌ای که در پی توصیف فرآیند تصمیم‌گیری است، و روش‌های ریاضیاتی نیز در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.



بسیاری بر این باورند که جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) پدر تجربه‌گرایی مدرن^۲ است، یعنی دیدگاهی که شناخت را نه از تصورات فطری^۱ بلکه از تجربه^۳ ناشی می‌داند. همچنین شکی نیست که او فیلسوف سیاسی و اخلاقی بسیار تأثیرگذاری بوده است و برخی تا آنجا پیش می‌روند که بگویند تفکرات او بود که هم انقلاب آمریکا و هم انقلاب فرانسه را ممکن ساخت. همچنین شاید بتوان او را بزرگترین فیلسوف دوران مدرن انگلستان به‌شمار آورد، زیرا هم او بود که کوشش بسیاری کرد تا فلسفه روزگارش را از قید تفکر مدرسی و یونان باستان برهاند. برخی پا را از این هم فراتر می‌گذارند و می‌گویند او بزرگترین فیلسوفی است که انگلستان تاکنون به‌خود دیده است. بی‌تردید او با بسیاری از کسانی که در اوج قرار گرفته‌اند، یک ویژگی مشترک داشته است: صاحبان قدرت دست‌کم یکبار قصد جاننش را کرده‌اند.

لاک در ورینگتون^۴ در ناحیه سامرست^۵، از پدر و مادری سختگیر و پاک‌آیین^۶ به‌دنیا آمد. پدرش او را برای تحصیلات زود هنگامش به مدرسه^۷ وست مینستر^۸ لندن فرستاد، لاک بعدها به دانش‌آموز شبانه‌روزی این مدرسه تبدیل شد اما در نهایت در سال ۱۶۵۲ میلادی آنجا را ترک کرد و به عنوان شاگرد در کلیسای مسیح^۹ در آکسفورد^{۱۰} پذیرفته شد. در همین کلیسا بود که لاک به عادت عجیبی روی آورد. او نوشته‌هایش را به‌صورت رمز و با جوهر نامرئی می‌نوشت تا آن‌ها را پنهان نگاه دارد. بسیاری از کتاب‌ها و مقالات لاک نخست به‌صورت ناشناس چاپ می‌شد، ظاهراً لاک در تمام طول زندگی خود زیاده از حد پنهانکار بود و نسبت به چند تن از دوستانش که از قرار معلوم هیچ تقصیری هم نداشتند، سخت مشکوک بود.

آشوب سیاسی

لاک شدیداً مجذوب موفقیت‌ها و روش‌های مبتنی بر مشاهده علوم جدید شد، که این امر بی‌شک از اثرات معاشرت با دوست و همشاگردی خود در آکسفورد یعنی رابرت بویل^{۱۱} بود. بارون اشلی^{۱۲} در این زمان عالی‌مقام‌ترین دوست او محسوب می‌شد که بعداً به ارل شافتزبری^{۱۳} ارتقا رتبه یافت. او آنقدر به لاک علاقه داشت که وی را پزشک شخصی خود کرد و در خانه خود در لندن اقامت داد. لاک همکاری‌های متعددی با ارل داشت و علی‌الظاهر دوستش نیز او را در چندین شغل دولتی منصوب کرد. لاک دبیر شورای کشت و تجارت شد، و همه شواهد حاکی از آن است که به‌خوبی از پس این کار برآمد، او چندی بعد به ریاست این شورا منصوب گردید. زندگی لاک بر وفق مراد بود.

اما وقتی حامی او به یکی از سردمداران مخالفت پارلمان با خاندان سلطنتی استوارت^{۱۴} مبدل شد، بخت از او روی برگرداند. شافتزبری در سال ۱۶۸۱ میلادی متهم به خیانت و توطئه شد ولی از این اتهام تبرئه گردید، اما لاک با توجه به روابط نزدیکش با او ترسید که به خطر بیفتد و همین‌طور هم شد. لاک در سال ۱۶۸۳ میلادی به هلند گریخت و جیمز دوم^{۱۵} اصرار داشت که حکومت هلند او را به انگلستان بازگرداند تا احتمالاً به جرم خیانت محاکمه شود. هلند به این موضوع چندان اعتنا نیکرد، با این حال لاک مجبور شد با کمک دوستانش برای مدتی پنهان شود. گرچه این تبعید که یک دهه به‌طول انجامید گاهی تلخ و غم‌انگیز می‌نمود، اما زمان وانگیزه فکری‌ای را که لاک برای تمرکز بر روی دو کتابش بدان نیاز داشت، فراهم کرد؛ کتاب‌هایی که لاک پیش از این حدود یک دهه به‌طور پراکنده به نوشتن آن‌ها مشغول بود. در سال ۱۶۸۷، لاک در زمره مشاوران ویلیام آو اورنج^{۱۶} درآمد و وقتی ویلیام به سلطنت رسید، لاک در رکاب ماری، ملکه آینده انگلستان به کشور بازگشت.^{۱۷} به او چندین منصب حکومتی پیشنهاد شد و لاک آن‌ها را پذیرفت اما دست‌کم بخشی از زمان خود را به تکمیل کتاب‌هایش اختصاص داد.

دو رساله درباره حکومت

یکی از این کتاب‌ها یعنی دو رساله درباره حکومت^{۱۸}، بیانگر فلسفه سیاسی لاک و قطعاً ماحصل زمانه‌ی اوست.

جان لاک^۱ (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) عمدتاً به دو موضوع می‌پرداخت؛ یکی مسئله جامعه، که آرای او در این زمینه غالباً در تقابل با آرای توماس هابز قرار می‌گیرد و دیگری معرفت‌شناسی، که در این‌جا معمولاً همراه با دیوید هیوم و اسقف بارکلی در ذیل گروهی موسوم به تجربه‌گرایان انگلیسی^۲ دسته‌بندی می‌شود.

نخستین رساله از دو رساله مذکور، حمله‌ای است به این پندار که حق حکومت پادشاه امری الهی است، اما این رساله دوم است که بسیار مورد مطالعه قرار گرفته است. لاک در این رساله می‌گوید مردم حتی به فرض هم که در وضع طبیعی^{۲۰} زندگی کنند و در این وضع فاقد حکومت مدنی باشند، باز هم نسبت به خداوند وظایفی دارند مبنی بر این که به تن، مالکیت و یا آزادی دیگری آسیب نرسانند، و متقابلاً حق دارند از خود، مالکیت و آزادی‌شان دفاع کنند. اما برخلاف هابز که در وضع طبیعی تنها یک حاکم مطلق‌العنان را مایه نجات انسان از وحشی‌گری سایر مردم می‌داند، لاک مدعی است که مردم بنا به مصلحت حکومت تشکیل می‌دهند و یک قاضی یا گروهی از قضات را برمی‌گزینند تا مدافع حقوق طبیعی‌شان باشد. گرچه خرد حکم می‌کند که همگان از قوانین معینی پیروی کنند، اما همگان به یک اندازه از خرد بهره‌مند نیستند و از آن گذشته امکان دارد که مردم کاملاً بخردانه با هم از در مخالفت در آیند. به همین دلیل است که به یک قاضی یا گروهی از قضات بی‌طرف نیازمندیم و همین امر انگیزه اساسی برای الزام وجود حکومت و همچنین الزام وجود خود همین قرارداد اجتماعی را فراهم می‌آورد. لاک در ادامه مخالفت خود با هابز مدعی است که قرارداد اجتماعی میان مردم و وکلای منتخب یا منصوب آن‌ها منعقد می‌شود. این امر وجهی تعهدات قراردادی هم برای مردم و هم برای حکومت پدید می‌آورد و دلالت‌های ضمنی فراوانی هم دارد. فی‌المثل این که صاحبان قدرت ممکن است به سبب خودکامگی، سقوط خود را اجتناب‌ناپذیر کنند.

در باب فاهمه انسانی

کتاب دیگر رساله‌ای در باب فاهمه انسانی^{۲۱} است، که بنا به ادعای لاک، نوشتن آن را از مباحثات پیچیده‌ای که در زمان خدمت برای شافتربری با برخی از دوستانش انجام می‌داده، الهام گرفته است و به قول یکی از افراد مطلعی که احتمالاً خود نیز در آن جلسات حضور داشته، موضوع این مباحث، اخلاق^{۲۲} و وحی^{۲۳} بوده است. دوستان وی در این مباحثات در تنگنا افتاده بودند و به این نتیجه رسیدند که پیش از ادامه بحث، نخست «ضروری است که توانایی‌های خودمان را بررسی کنیم و ببینیم که فهم ما می‌تواند به کدام امور تعلق بگیرد و به کدام امور نه». در دل این بررسی و پژوهش مفهوم تصوّر^{۲۴} نهفته است چرا که از نظر لاک تصوّر عبارت است از «هر آنچه که وقتی انسان می‌اندیشد، متعلق فهم اوست». آنچه که ذهن ما قادر به تفکر درباره آن است، به ماهیت تصوّرات ما بستگی دارد و برای لاک این سؤال پیش می‌آید که به راستی تصوّرات ما چگونه برانگیخته می‌شود.

نخستین کتاب رساله، استدلال مفصلی است علیه این نظریه که تصوّرات فطری هستند. آموزه فطری بودن تصوّرات مدعی است که ذهن دست‌کم پاره‌ای تصوّرات و یا اصولی دارد که به تجربه در نمی‌آید، به دیگر سخن برخی تصوّرات لاجرم جزئی از ویژگی‌های ساختاری ماست. این دیدگاه نخستین بار در تفکر افلاطون جلوه می‌کند اما پیداست که بسیاری از متفکران مدرسی و همچنین کسانی از جمله دکارت و تاحدودی لایبنیتس در دوران مدرن نیز، آن را پذیرفته‌اند. لاک یک‌تنه این نوع تفکر را به کناری می‌زند.

آموزه تصوّرات فطری

لاک بر این باور بود که آموزه تصوّرات فطری تلویحاً بیانگر این نکته است که باید تصوّرات یا اصولی وجود داشته باشد که مورد توافق همگان باشد و مدعی می‌شود که چنین توافق عام و جهان‌روایی در کار نیست. لاک از باب مثال می‌گوید حتی قوانین زیربنایی منطق هم که ساختن بنای خرد بدون آن غیرممکن است، مورد توافق همگان نیست. «شاید چنین اصلی وجود داشته باشد، اما ضروری است که این اصل را حتی «کودکان و دیوانگان» نیز بشناسند، که نمی‌شناسند چه برسد به این که درباره آن

مهمترین آثار

رساله‌ای در باب فاهمه انسانی (۱۶۹۰ م.): بزرگترین دستاورد فلسفی لاک است. هدف او در این اثر مشخص کردن این امر است که ذهن انسان دقیقاً چه چیزهایی را می‌تواند فهم کند و به همین سبب این کتاب مشتمل بر ملاحظات است درباره شناخت خود، جهان و خداوند. شاید دلیل شهرت این اثر، این باشد که لاک در آن آموزه تصوّرات فطری را درهم می‌کوبد. این کتاب به تجربه‌گرایی در قرن هفدهم جان تازه‌ای بخشید.

دو رساله درباره حکومت (۱۶۹۰ م.): گزیده نوشتارهای سیاسی لاک است. نخستین رساله نقد لاک است بر پندار الهی بودن حق حکومت پادشاه. رساله دوم، گزینه پیشنهادی لاک را مطرح می‌کند که عبارت است از این دیدگاه که الزام وجود حکومت از توافق میان افرادی که حکومت بر آن‌ها صورت می‌گیرد، ناشی شده است.

توافق هم داشته باشند».

ممکن است در پاسخ او گفته شود هر کسی که می‌تواند عقل خود را به کار گیرد، و یا در مورد کودکان هر کسی که به سن بلوغ می‌رسد، به چنین اصولی معترف خواهد بود و این ثابت می‌کند که این اصول خود فطری هستند و پیشاپیش در ذهن نقش بسته‌اند و فقط باید آن‌ها را کشف کرد. لاک می‌گوید که این استدلال فطری بودن تصورات را ثابت نمی‌کند. اولاً دامنه شمول آن بسیار گسترده است، یعنی هر چیزی را که عقل کشف می‌کند از جمله قوانین ریاضی، فطری می‌داند. ثانیاً به فرض هم که وقتی همه به سن بلوغ می‌رسند این اصول را بپذیرند، این مسئله فطری بودن آنها را اثبات نمی‌کند. دیدگاه و تبیین دیگری هم درباره منشأ تصورات وجود دارد که از پس این مسائل برمی‌آید: یعنی همان صورت‌بندی لاک از تجربه‌گرایی که شاید بهترین استدلال علیه فطری بودن تصورات است.

لاک مدعی است که ما با ذهنی پاک همچون لوحی سفید^{۲۵} به دنیا می‌آییم و تجربه تنها منشأ تصورات ماست. تصورات حسی از تجربیات حسی ما ناشی می‌شود و این امر هنگامی رخ می‌دهد که قوای حسی ما با جهان ارتباط برقرار می‌کند، اما تصورات مربوط به تأمل^{۲۶} نتیجه درون‌نگری است و هنگامی پدید می‌آید که ما متوجه نحوه عمل ذهن‌مان بر تصورات ناشی از حواس هستیم. به طور کلی تصورات بر دو دسته‌اند: بسیط و مرکب. تصور بسیط «چیزی نیست مگر یک تصور و پنداشت منفرد در ذهن که قابل تجزیه به تصورات دیگر نیست». تصورات مرکب خود از تصورات بسیط بر ساخته شده‌اند. ذهن قادر به ایجاد تصورات بسیط نیست اما می‌تواند با ترکیب و دخل و تصرف در خزانه تصورات بسیط خود، تصوراتی مرکب پدید آورد.

کیفیات اولیه و ثانویه

پرسشی که در این جا خودنمایی می‌کند این است که میان تصورات، که به قول لاک متعلق فهم ما هستند، و امور واقعی در جهان خارج چه رابطه‌ای وجود دارد. در این جاست که لاک تمایز میان کیفیات اولیه^{۲۷} و کیفیات ثانویه^{۲۸} را مطرح می‌کند، که اولی «به هیچ عنوان منفک» از اشیاء مادی نیست، با وجود تمام تغییرات ثابت می‌ماند، و بخشی از «هر جزء از ماده» است. لاک جسمیت^{۲۹}، امتداد، شکل، حجم و حرکت را کیفیات اولیه چیزها می‌داند. اما کیفیات ثانویه «در خود چیزها نیست بلکه عبارت است از این که اشیاء با استفاده از

کیفیات اولیه خود قادرند ادراکات حسی گوناگونی در ما ایجاد کنند». منظور لاک در این جا رنگ، طعم، لمس، بو و صداست. مثلاً تصور ما از شکل یک لیمو، به راستی خبر از چگونگی چیزی در جهان خارج به ما می‌دهد، اما این امر در مورد طعم آن صادق نیست یا لاقلاً دقیقاً به همان صورت نیست.

هم تمایز بین تصورات بسیط و مرکب و هم تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه در مورد محدودیت‌های فهم انسان دلالت‌های ضمنی فراوانی دارد. بحث لاک در پایان رساله در مورد تصورات صادق یا کاذب، کمابیش رئوس این محدودیت‌ها را از منظر تجربی برمی‌شمرد و پیامدهای



ویلیام آو اورنج، که بعدها پادشاه انگلستان شد و ویلیام سوم لقب گرفت. او در سال‌هایی که لاک در هلند در تبعید به سر می‌برد، حامی او بود.

نتیجه‌گیری‌های او بسیار زیاد است. فی‌المثل لاک مدعی است که تصورات مرکب، به یک معنا ممکن است مایه گمراهی ما باشد. ما می‌توانیم تصورات را به گونه‌ای با هم ترکیب کنیم که هیچ چیز در عالم خارج نتواند مابه‌ازای آن باشد. هیوم می‌گوید همین وضع در مورد پندارهای فلسفی نظیر خود پاینده^{۳۰} و ضرورت وجود روابط علی و معلولی نیز صادق است، که همگی تصوراتی هستند که علی‌الظاهر فاقد انطباق حسی^{۳۱} مرتبط و توجیه‌کننده خود هستند.^{۳۲} همچنین این پرسش مطرح می‌شود که نسبت تصورات ما از کیفیات اشیاء با خود اشیاء چیست و این همان پرسشی است که بارکلی بدان پرداخته است. تمایزی که لاک میان کیفیات اولیه و ثانویه قائل می‌شود مستلزم این است که دست‌کم برخی از تصورات ما جهان را به گونه‌ای که واقعاً هست، بازنمایی نکند و از این‌جا تا شک در این باب که: نکند هیچ یک از تصورات ما نمی‌تواند چنین کند، راه درازی نیست.

تأثیر لاک

لاک در زندگی خود با منتقدان بسیاری مواجه شد که معتقد بودند تجربه‌گرایی او تنها به شک‌گرایی^{۳۳} ختم می‌شود و بس. اما حالا که زمان زیادی از آرای او گذشته، می‌بینیم که عملاً این گونه نبوده است و از کارهای او نتایج بسیار دیگری هم پدید آمده است. تفکر او پدید آمدن هیوم و بارکلی را نه تنها ممکن بلکه اجتناب‌ناپذیر ساخته و حتی کانت و سنت پس از وی نیز وامدار اوست، نحله‌های فراوان تجربه‌گرایی واجد یا فاقد فلسفه که دیگر جای خود دارند. اخیراً تأثیر لاک بر کار طرفداران مکتب پراگماتسیم (مکتب اصالت عمل)، پوزیتیویست‌های منطقی و همچنین کسانی که معتقدند فلسفه باید از آبخشور علوم تجربی سیراب شود نیز معلوم شده است؛ که البته این دسته اخیر فیلسوفانی هستند که امروزه روز فراوان پیدا می‌شوند و سخت سرگرم کارند.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثاری که از جان لاک به فارسی ترجمه شده است:

- تحقیق در فهم بشر، تلخیص از پتسین، ترجمه صادق رضازاده شفق، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- جستاری در فهم بشر، تهران، شفیی، ۱۳۸۰.
- رساله‌ای در باب حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
- درباره آرای جان لاک نگاه کنید به:
- فرشاد شریعت، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگاه، ۱۳۸۰
- منوچهر بزرگمهر، فلاسفه تجربی انگلستان، لاک و بارکلی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
- سوگوون کانگ، توماس هابز و جان لاک: شرح فلسفه و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|--|--|---------------------------|
| John Locke – ۱ | British Empiricists – ۲ | Modern Empiricism – ۳ |
| innate ideas – ۴ | experience – ۵ | Wrighton – ۶ |
| Somerset – ۷ | | |
| ۸ – پاک‌دینی یا پاک‌آیینی (Puritanism)، عبارت بود از سبک و سیاق گروهی از پروتستان‌های پرشور انگلیسی که در اعتراض تشریفات سنتی کلیسای روم از این کلیسا بریدند. به سبب منزه‌طلبی افراطی و سخت‌گیری اخلاقی هواداران این گروه، اصطلاح مزبور معنای ریاضت‌کشی و تعصب دینی به‌خود گرفت. | | |
| Westminster – ۹ | Christ Church – ۱۰ | Oxford – ۱۱ |
| Robert Boyle – ۱۲ | Earl of Shaftsbury – ۱۴ | Stuarts – ۱۵ |
| Baron Ashley – ۱۳ | | |
| James II – ۱۶ | | |
| William of Orange – ۱۷ | | |
| ۱۸ – ملکه ماری دوم (Queen Mary II) همسر ویلیام تقریباً به اندازه خود پادشاه در قدرت سهیم بود و مردم انگلستان گاهی از عبارت حکومت ویلیام و ماری استفاده می‌کنند. | | |
| Two Treatises of Government – ۱۹ | | state of nature – ۲۰ |
| An Essay Concerning Human Understanding – ۲۱ | | morality – ۲۲ |
| idea – ۲۴ | | tabula rasa – ۲۵ |
| revelation – ۲۳ | | secondary properties – ۲۸ |
| reflection – ۲۶ | primary properties – ۲۷ | |
| solidity – ۲۹ | enduring self – ۳۰ | |
| sensory impression – ۳۱ | ۳۲ – این موضوع در بخش مربوط به هیوم به تفصیل توضیح داده شده است. | |
| scepticism – ۳۳ | | |



باروخ اسپینوزا^۱ (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.)، را هم فیلسوفان و هم فلسفه‌پژوهان بسیار دوست می‌دارند و تحسین می‌کنند؛ برتراند راسل درباره او می‌گوید: او «شریف‌ترین و دوست‌داشتنی‌ترین فلاسفه بزرگ است».

اما همان‌گونه که راسل هم در ادامه یادآور می‌شود، این امر مانع از آن نشد که او را در زمانه خود به بدعت در دین متهم نکنند؛ او را در جوانی به جرم «بدعت‌های دهشتناک» از جامعه یهودی طرد کردند. مصائب و مشکلات او در باورهای نامتعارفش درباره خداوند و جهان ریشه داشت.

اسپینوزا در ۲۴ نوامبر سال ۱۶۲۳ میلادی در آمستردام متولد شد. خانواده‌اش به‌طور مخفیانه یهودی بودند؛ یعنی وادار شده بودند مسیحیت را بپذیرند، اما در خفا ایمان یهودی خود را حفظ کرده بودند. پدرش که تاجر موفق بود، از ترس تعقیب و آزار به آمستردام گریخته بود و در جامعه یهودیان برای خود موقعیت نسبتاً مهمی دست و پا کرده بود. اسپینوزای جوان در مدرسه و کنیسه محلی به تحصیل پرداخت و در آنجا زبان عبری و الهیات یهودی را آموخت و در ساعت‌های خارج از مدرسه نیز به آموختن زبان لاتین، آلمانی و برخی دیگر از زبان‌های اروپایی می‌پرداخت. پدرش امید داشت که او خاخام شود. اما هنگامی که اسپینوزا به سن ۲۰ سالگی رسید، دیگر معلوم بود که این کار شدنی نیست.

خروج از یهودیت

اسپینوزا تحت تأثیر فرانسیس وان دن اندن^۲ معلم خصوصی خود، هر روز بیشتر از پیش از معلمان خاخام خود ناخرسند می‌شد و با برخی فرقه‌های غیر راست‌کیش مسیحی و مهمتر از همه فرقه کولژیان‌ها^۳ احساس نزدیکی می‌کرد. این امر باعث شد که روابطش با جامعه یهودی اطراف خود تیره‌تر شود. این مسئله در سال ۱۶۵۳ میلادی به اوج خود رسید. و این زمانی بود که او پذیرفت از بابت این اعتقاداتش استغفار کند که: در کتاب مقدس هیچ اشاره‌ای مبنی بر این که خداوند فاقد جسم باشد، وجود ندارد. او پس از یک دوره سی روزه طرد، مورد تکفیر واقع شد و او را از کنیسه بیرون راندند. می‌گویند او پس از مطلع شدن از این قضیه گفت: «بسیار خوب. اما این موضوع مرا به انجام هیچ کاری که تا به حال هم انجام نداده بودم، مجبور نمی‌کند».

بی‌تردید مشاهده همین رفتار مراجع مذهبی بود که او را واداشت تا یکی از دو کتابی که در طول زندگی خود منتشر کرد را به لزوم آزادی و تساهل دینی اختصاص بدهد. این اثر که به *رساله الهیات و سیاست*^۴ موسوم بود، به‌طور ناشناس و در سال ۱۶۷۰ منتشر شد و با کتاب مقدس به‌مثابه کتابی تاریخی که در متن فرهنگ پدید آمده و لاجرم فهم محدود مؤلفان خود را منعکس می‌کند، مواجه شده بود. از همین رو بود که اسپینوزا فی‌المثل منکر این موضوع بود که معجزاتی که در کتاب مقدس آمده، خاستگاه مافوق‌طبیعی دارند؛ بلکه می‌گفت این‌ها پدیده‌هایی طبیعی بودند که مؤلفان کتاب مقدس، به‌دلیل عدم اطلاع کافی آن‌ها را بد فهمیده‌اند. اسپینوزا در عین حال معتقد بود که کتاب مقدس دیدگاه اخلاقی منسجمی را عرضه کرده است، دیدگاهی که بر پیغام عشق و محبت استوار است، و در این کتاب هیچ نشانی از تأیید رفتار سختگیرانه و عدم تساهل مذهبی دیده نمی‌شود.

رساله اخلاق اسپینوزا

در جدال اسپینوزا با مرجعیت دینی طنزی نهفته است، چرا که اسپینوزا باور داشت خداوند به‌راستی در همه جا حاضر است. یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم اسپینوزا مدعی بود که هر موجودی جلوه‌ای از یک جوهر است که دقیقاً آن را می‌توان خدا یا طبیعت نام نهاد. او این دیدگاه را در معروفترین اثر خود یعنی *رساله اخلاق*^۵ عرضه کرد، کتابی که دوستانش آن را مدت کوتاهی پس از مرگش منتشر کردند.

رساله اخلاق اثر دشواری است، و بخشی از این امر به‌سبب ساختار آن است. اسپینوزا این کتاب را به شیوه قضایای هندسی به‌نگارش درآورده، یعنی با استفاده از استدلال استنتاجی دقیق و موشکافانه از چند مقدمه به نتایج می‌رسد. برتراند راسل معتقد است لزومی ندارد که یک دانشجوی امروزی در پی آموختن جزئیات استدلال فنی اسپینوزا باشد، بلکه کافی است توجه خود را بر برخی اشارات پراکنده که در حواشی و ضمایم

این اثر آمده است، متمرکز کند.

رساله/اخلاق، به رغم دشوار بودنش، یکی از متون کلاسیک فلسفه غرب محسوب می شود، لذا جا دارد به برخی از مباحث آن نگاهی بیاندازیم. اسپینوزا در بخش نخست این اثر، باورهای مابعدالطبیعی خود را تبیین می کند؛ مبنای این باورها عبارت است از این امر که واقعیت، تنها متشکل از یک جوهر است و همان گونه که در بالا هم گفته شد می توان آن را خدا یا طبیعت نامید. اسپینوزا مدعی شد که این جوهر واحد بی نهایت صفت و ویژگی دارد؛ اما انسان تنها قادر است دو نوع از آن صفات را باز شناسد که عبارتند از امتداد فیزیکی و اندیشه. انسان خود واقعیت مستقل و مجزایی ندارد بلکه تنها جلوه ای است از بی کرانگی خداوند.

به راحتی می توان حدس زد که چرا دیدگاه اسپینوزا بدعت در دین تلقی شده است، زیرا چنانکه دیدیم او معتقد بود خداوند طبیعت را خلق نکرده بلکه خداوند با طبیعت هم ارز است؛ و انسان بنده خداوند نیست، بلکه جلوه ای از او است. علاوه بر این، دیدگاه اسپینوزا اشاراتی ضمنی به برخی درون مایه های رایج الهیات مسیحی نیز داشت، که شاید مهمترین آن ها، این آموزه است که هر چه که اتفاق می افتد، تجلی گریزناپذیر خداوند یا طبیعت است و هیچ جایی برای اختیار باقی نمی ماند، و در نتیجه مفهوم گناه محل اختلاف واقع می شود.

اسپینوزا از چنین اشارات ضمنی اثر خود کاملاً آگاه بود. او مدعی شد مردمی که خیال می کنند «آزادانه تصمیم می گیرند که حرف بزنند، ساکت شوند یا به نحوی از انحاء عمل می کنند، با چشمانی باز در خواب و رؤیا به سر می برند»؛ و تنها به این دلیل قادرند به رویا پردازی های خود ادامه دهند که از علل راستین اعمال خود غافلند:

تجربه هم به مانند خرد، آشکارا به ما می آموزد که مردم تنها به این دلیل که از اعمال خود آگاهند، خیال می کنند آزاد هستند، و البته از علت هایی که این اعمال را ضروری و اجتناب ناپذیر می سازد، نا آگاهند؛ و از این گذشته، معلوم است که خواهش های نفس چیزی نیست مگر نام دیگری برای شهوات، و از همین روست که این خواهش ها، بنا به وضعیت های مختلف جسم و تن تغییر می کند. (اخلاق)

اشارت های ضمنی اخلاق

اشارت های ضمنی این اثر در مورد گناه و کیفر و عذاب روشن و آشکار است. اگر همین است که هست و جز این نخواهد بود، پس مسئولیت اخلاقی چه می شود؟ اگر قاتل هیچ حق انتخابی برای ارتکاب یا عدم ارتکاب قتل نداشته باشد، آنگاه نمی توان گفت که او از نظر اخلاقی مسئول اعمالش است. و اگر همه چیز در جهان جلوه ای از خداوند است، پس وجود امور بد و نادرست چگونه ممکن است؟ جالب است بدانیم که پاسخ اسپینوزا به این پرسش، مقدمه ای بود برای مواجهه لایب نیتس با مسئله شر. او می گوید وقتی از منظر خداوند به قضیه نگاه کنیم، در گناه هیچ شری وجود ندارد، چرا که از منظری جامع و کلی نگرانه، هیچ چیز ناپسندی در گناه نیست؛ انسان در جهان تنها شر را می بیند زیرا نمی تواند دریابد که کلیت واقعیت چگونه سامان یافته

مهمترین آثار

نهادهای مذهبی با آن بود، و البته نگرانی او بی مورد هم نبود.

اخلاق (۱۶۷۷ م.)

برجسته ترین اثر اسپینوزا و بی تردید یکی از آثار کلاسیک در فلسفه مدرن است که تبیین او از باورهای مابعدالطبیعی اش را شامل می شود. مبنای این باورها عبارت است از این امر که واقعیت، تنها متشکل از یک جوهر است که آن را می توان خدا یا طبیعت نامید. رساله/اخلاق در زمان حیات اسپینوزا منتشر نشد، تا حدودی به این دلیل که او از واکنشی که انتشار این کتاب پدید می آورد، می ترسید.

باروخ اسپینوزا در طول زندگی خود تنها یک اثر مهم منتشر کرد (رساله الهی-سیاسی). اثر برجسته او یعنی اخلاق، اثبات شده به روش هندسی (معروف به اخلاق) گرچه در سال ۱۶۷۵ میلادی کامل شد اما تا مدتی پس از مرگش منتشر نشد.

رساله الهی-سیاسی (۱۶۷۰ م.)

این اثر کتاب مقدس را به مثابه کتابی تاریخی که در متن فرهنگ پدید آمده، و لاجرم فهم محدود مؤلفان خود را منعکس می کند، بررسی کرده است. این کتاب به صورت ناشناس منتشر شد چرا که اسپینوزا نگران نحوه مواجهه

است. به عبارت دیگر او هم مانند لایبنیتس در این اندیشه بود که چهل ما نسبت به امور الهی، فهم ما را از شرّ مخدوش کرده است.

اما نباید خیال کنیم که نظام اسپینوزا هیچ اشاره‌ای به نحوه زندگی صحیح برای مردم ندارد. اسپینوزا باور داشت که وظیفه انسان این است که واقعیت را همان گونه درک کند که خدا می‌بیند، یعنی از منظری سرمدی، یا به قول خودش «در ذیل جلوه سرمدی». هر اندازه که بتوانیم به این امر دست پیدا کنیم، به همان میزان نوعی آزادی فراچنگ می‌آوریم؛ ما با مشاهده جایگاه خود در یک کل بزرگتر و با پی بردن به نیکویی آن، خود را از قید پاره‌ای از نفسانیات مان می‌رهانیم، به ویژه آن‌هایی که ریشه در بیم و امید ناشی از فناپذیری بشر دارند. از همین روست که فی‌المثل اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که «آزاده مرد، همان اندازه که به مرگ می‌اندیشد، به دیگر امور نیز می‌اندیشد؛ و خردمندی او نه به واسطه تأمل او بر مرگ، بلکه به خاطر تعمق وی در باب زندگی است».

پیداست که چرا استدلال‌هایی که در خلاق آمده است، از نظر مسیحیت راست‌کیش زمانه اسپینوزا نیز نپذیرفتنی است. این آراء، آشکارا با بسیاری از انگاره‌های بنیادین ایمان مسیحی در تعارض است، مثلاً باورهایی نظیر هبوط آدم، امکان رسیدن به رستگاری و عمر جاودان از طریق پذیرفتن عیسی مسیح و همچنین مفهوم خداوند به عنوان پدر انسان.

اسپینوزا به خوبی می‌دانست که انتشار این اثر سترگ، مخالفت نهادهای مذهبی را بر خواهد انگیزد. در واقع، چنین اتفاقی پیش از انتشار کتاب نیز افتاده بود، چنانکه او به هنری اولدنبرگ^۲ دبیر انجمن سلطنتی می‌نویسد:

غوغایی به راه افتاده که من کتابی در دست انتشار دارم و در آن کوشیده‌ام نشان دهم که هیچ خدایی در کار نیست. از آنجا که برخی روحانیون، که شاید سردمداران این غوغا باشند، فرصت را غنیمت شمرده‌اند تا از من به نزد پادشاه و قاضیان شکایت ببرند... وقتی این موضوع را مردانی موثق به اطلاع من رساندند و مطمئنم ساختند که روحانیون همه‌جا در کمین من نشسته‌اند، تصمیم گرفتم موقتاً از انتشار آن دست بردارم تا ببینم اوضاع و احوال چگونه خواهد شد...

حضرت موسی از دریای سرخ عبور می‌کند و یهودیان را از چنگ لشکریان فرعون مصر نجات می‌دهد، طبق نظر اسپینوزا معجزاتی از این دست، چیزی نیست مگر پدیده‌ای طبیعی، دیدگاهی که موجب شد یهودیت راست‌کیش او را طرد و تکفیر کند.



در حقیقت این کتاب هرگز در زمان حیات اسپینوزا انتشار نیافت. در سال ۱۶۷۶ مشکلات جسمی او رو به وخامت نهاد؛ او پیشتر مدتی به سل مبتلا بود، و احتمالاً شغل وی یعنی تراشیدن عدسی آن را تشدید کرده بود. اسپینوزا در ۲۱ فوریه سال ۱۶۷۶ میلادی در سن ۴۳ سالگی درگذشت. مورخان گزارش کرده‌اند که او با مرگش همان گونه مواجه شد که فلسفه‌اش توصیه می‌کرد، یعنی در کمال آرامش و بی هیچ شکوه و شکایتی.

امروزه اسپینوزا در میان فیلسوفان شهرت نسبتاً متناقض گونه‌ای دارد. با این که رساله/اخلاق وی یکی از بزرگترین دستاوردهای فلسفه غرب است اما به ندرت به طور کامل و مفصل مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دلیل این امر شاید این باشد که مابعدالطبیعه او تا حد زیادی از اعتبار افتاده است؛ آیین وحدت وجود^۷، یعنی این رأی که خداوند در همه چیز ظهور دارد، همواره آیینی کم‌طرفدار و حاشیه‌نشین بوده است و وقتی اندکی رنگ و بوی روانمند انگاری^۸ - که تقریباً به این معناست که همه چیز جاندار است - به خود می‌گیرد، لاجرم حاشیه‌نشین تر می‌شود. با این همه، باورهای اخلاقی اسپینوزا موضوعیت خود را حفظ کرده است؛ به ویژه این عقیده او که مصائب انسان را باید از منظر کل واقعیت مشاهده کرد حرفی برای گفتن دارد؛ اما نه از آن حیث که وجدان اخلاقی مان را سست و بی اثر سازد، بل از این جهت که به ما بفهماند تنها جزء کوچکی از جهان هستیم. برتراند راسل در کتاب معروف تاریخ فلسفه غرب مدعی شده است که در جهانی سرشار از رنج و درد، چنین تأملاتی «کمکی هستند برای حفظ سلامت عقل و تریاقی برای رخت ناشی از زهر نومیدی». اگر راسل درست گفته باشد، پس فلسفه اسپینوزا امروزه روز هم حرفی برای گفتن دارد.

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب/اخلاق به فارسی ترجمه شده است:

- اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- درباره زندگی و آرای فلسفی اسپینوزا نگاه کنید به:
- کارل یاسپرس، اسپینوزا: فلسفه الهیات و سیاست، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جرج هنری ردکلیف پارکینسون، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ترجمه محمد علی عبدالهی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، اسپینوزا، ترجمه مسعود سیف، نشر گفتمان، ۱۳۸۱.
- جرج هنری ردکلیف پارکینسون، نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه مسعود سیف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- پل استراترن، آشنایی با اسپینوزا، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Baruch Spinoza
- ۲ - Frances Van den Enden
- ۳ - فرقه کولژیان‌ها (Collegiants) فرقه‌ای التقاطی بود که در سال ۱۶۱۹ میلادی در هلند شکل گرفت. دلیل نامگذاری این فرقه به دلیل جلساتی (colleges) بود که در اولین یکشنبه هر ماه برگزار می‌شد و در آن همگان آزاد بودند به تفسیر کتاب مقدس، عبادت و غیره دست بزنند.
- ۴ - *Theological-Political Treatise*، این اثر در فارسی تحت عنوان «رساله دین و دولت» شناخته می‌شود، اما به نظر می‌رسد عنوان مذکور دقیق نباشد. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵، صص. ۱۴۹-۱۵۳.
- ۵ - *Ethics*
- ۶ - Henry Oldenburg
- ۷ - pantheism
- ۸ - pansychism



با این حال از بخت بد، لایب‌نیتس برای اغلب مردم به این دلیل شناخته شده است که دستمایه خلق شخصیت مضحک دکتر پانگلوس^۴ برای ولتر شده است. شخصیت مذکور در رمان *کاندید*^۵، علی‌رغم این که در طول داستان پشت سر هم بد می‌آورد اما باز هم دائماً بر این موضوع پافشاری می‌کند که این جهان، بهترین جهان ممکن است و در آن همه چیز به بهترین وجه ممکن است. مسلماً در تصویری که در این رمان از فلسفه لایب‌نیتس (یا به قول ولتر از کیهان شناسی الهی - مابعدالطبیعی)^۶ به وی دست داده شده رگه‌هایی از حقیقت وجود دارد، اما اشتباه است اگر تصور کنیم لایب‌نیتس آدم احمقی است چرا که او، در حقیقت یکی از شخصیت‌های برجسته فکری عصر خود بوده است.

لایب‌نیتس در ۲۱ ژوئن سال ۱۶۴۶ میلادی در لایپزیگ^۷ به دنیا آمد. پدرش مدرس فلسفه اخلاق در دانشگاه لایپزیگ بود و زمانی که وی شش سال بیشتر نداشت، درگذشت. مادرش او را بزرگ کرد و به پروراندن نبوغ درخشان او اهمیت می‌داد. او در اوان کودکی زبان لاتین را به تنهایی آموخت تا بتواند آثار لیوی^۸ را بخواند، و چندی بعد که اجازه یافت آزادانه از کتابخانه پدرش استفاده کند به مطالعه نظام‌مند قدما از جمله سیسرون^۹، هردوت^{۱۰}، سنکا^{۱۱} و افلاطون پرداخت.

لایب‌نیتس ۱۵ ساله بود که خانه را ترک کرد تا به دانشگاه برود، نخست به دانشگاه لایپزیگ و سپس به آلتدورف^{۱۲} رفت و در رشته‌های حقوق و فلسفه دانش آموخته شد. پس اخذ درجه دکترا در سال ۱۶۶۷، به او تدریس در دانشگاه را پیشنهاد کردند، اما نپذیرفت زیرا دربار الکتر^{۱۳} در ماین^{۱۴} شغل سفارت را به او پیشنهاد کرده بود. این تصمیم در رشد فکری او بسیار تأثیر گذار شد. او در سال ۱۶۷۲ میلادی به عنوان نماینده سیاسی به پاریس اعزام شد و به مدت ۴ سال در آنجا ماند و در طی همین مدت در محافل فکری اروپا به شهرت رسید و با برخی از متفکران برجسته آن روزگار نظیر هوگنس^{۱۵}، ریاضیدان بزرگ و مالبرانش^{۱۶} فیلسوف و مثاله، دیدار کرد.

لایب‌نیتس در دوران اقامت خود در پاریس نشان داد که دامنه علایق فکری اش بسیار گسترده است. در همین دوران بود که او مبانی حساب دیفرانسیل را - مستقل از نیوتون - پایه‌ریزی کرد، دستاوردی که اگر هیچ کار مهم دیگری هم در فلسفه انجام نمی‌داد، باز هم نام او را جاودانه می‌کرد. لایب‌نیتس در چندین رشته مختلف نبوغ درخشانی داشت. او نیز همانند بلز پاسکال ماشین حساب را اختراع کرد؛ پمپ‌های آبی و بادی متعددی طراحی کرد که قرار بود هوای معادن را خشک کنند (اما متأسفانه نتوانستند چنین کنند!)؛ و همچنین کارهای برجسته‌ای در زمینه زمین‌شناسی، فیزیک و حتی تاریخ انجام داد.

احتمالاً به دلیل همین دامنه وسیع حوزه‌های کاری بود که فلسفه‌اش هرگز حالت نظام‌مند به خود نگرفت. می‌دانیم که او در زمان حیات خود تنها یک کتاب یعنی *عدل الهی*^{۱۷} منتشر کرد و در عوض ترجیح می‌داد فلسفه خود را با نوشتن مجموعه مقالات کوتاه و همچنین در مکاتبات پر حجم خود مطرح کند. با این همه، تشخیص چند درون‌مایه بنیادین در آثار وی کار دشواری نیست.

بهترین جهان ممکن

شاید مهم‌ترین این درون‌مایه‌ها، همان خوش‌بینی فلسفی او باشد که ولتر در *کاندید* آن را هجو کرد. لایب‌نیتس می‌گفت این جهان بهترین جهان ممکن است؛ این عقیده از نظر ما که در دوران مدرن به سر می‌بریم - و حتی از نظر ولتر که ذهنش آنقدرها هم مدرن نبود - غیرقابل قبول است، اما لایب‌نیتس بر این گمان بود که این موضوع را می‌توان در پرتو خداشناسی عقلانی استنتاج کرد. شکل ساده شده آن بدین قرار است: برهان وجودی^{۱۸} نشان می‌دهد خداوند، که کامل‌ترین موجود است، وجود دارد؛ از آنجا که او کمال مطلق است، نمی‌توان پذیرفت که او می‌توانسته امور را بهتر از آنچه که خلق کرده، بیافریند؛ بنابراین، این جهان، بهترین جهان ممکن است.

از جمله دستاوردهای گوتفرید لایب‌نیتس^۱ (۱۶۴۷-۱۷۱۶ م.)، ابداع حساب دیفرانسیل به‌طور مستقل از اسحاق نیوتون است؛ بسیاری از نشانه‌گذاری‌ها و اصطلاحات امروزی مورد استفاده در این زمینه از لایب‌نیتس گرفته شده است، که در نمادگرایی^۲ و زبان‌شناسی نبوغ درخشانی داشت. او همچنین در حوزه منطق نمادین^۳ پیش‌تاز بود.

ناگفته پیداست که این نحو استدلال بلافاصله مجموعه گسترده‌ای از مسائل دیگر را به دنبال می‌آورد. حتی اگر تردیدهای موجود در مورد برهان وجودی را کنار بگذاریم، باز هم مشکلات دیگری گریبان گیر این استدلال است. فی‌المثل امکان دارد اصلاً «بهترین جهان» در کار نباشد و خداوند تنها قادر بوده باشد از میان مجموعه نامتناهی جهان‌ها، که هر کدام بهتر از قبلی است، یکی را برگزیده باشد. لایب‌نیتس این استدلال را به این دلیل رد می‌کند که مطابق آن خداوند مجبور است به انتخابی فاقد دلیل و منطق دست بزند:

زیرا این پندار که خداوند به کاری دست بزند بدون این که برای اراده خود دلیلی داشته باشد، حتی اگر از این حقیقت چشم‌پوشیم که تحقق چنین عملی محال است، پنداری است که با شکوه و جلال خداوند ناسازگار است. فی‌المثل بیایید فرض کنیم که خداوند میان الف و ب، دست به انتخاب بزند و الف را بدون هیچ دلیلی به ب ترجیح دهد. به نظر من این عمل از طرف خداوند دست‌کم ستودنی نیست، چرا که ستایش باید بر خرد استوار باشد و فرض مذکور چنین امری را نفی می‌کند. به نظر من خداوند هیچ کاری انجام نمی‌دهد که به خاطرش شایسته ستایش نباشد. (گفتار در مابعدالطبیعه^{۱۹})

شاید معضل بزرگتری که بر سر راه خوش‌بینی لایب‌نیتس قرار داد، «مسئله شر» است. مسئله مذکور به صورت‌های گوناگونی مطرح شده، اما به‌طور خیلی ساده منظور این است که وجود شر در عالم، وجود خدایی قادر به انجام همه چیز و شایسته دوست‌داشتن را از اعتبار می‌اندازد. لذا مسئله برای لایب‌نیتس به این صورت در می‌آید: او استدلال کرده بود که خداوند چون واجد کمال است جهان را نیز به کمال خلق کرده است؛ اما واضح است که جهان کامل نیست، فی‌المثل کافی است مرگ و میر ناشی از طاعون در آن دوران را به یاد آوریم؛ لذا خداوند نمی‌تواند واجد کمال باشد.

لایب‌نیتس از این مسئله آگاه بود و پاسخ‌های چندی نیز در چنته داشت. مثلاً او می‌گفت اشتباه است اگر تصور کنیم می‌توان برخی شر‌ها را از جهان ریشه‌کن کرد، بدون آن که خللی به جهان وارد شود. از همین رو است که فی‌المثل شاید خیال کنیم دنیا بدون رخ دادن طاعون بزرگ^{۲۰} به سال ۱۶۶۵ میلادی، می‌توانست مکان بهتری بوده باشد، اما ما در مقامی نیستیم که چنین قضاوتی داشته باشیم. او همچنین این موضوع را مطرح کرد که از کجا معلوم شادمانی بشر معیار مناسب و صحیحی برای سنجش نیکی جهان باشد. از نظر او بهترین جهان، جهانی است که «در مقام پندار ساده‌ترین، اما در مقام پدیدار، غنی‌ترین» باشد؛ یا به عبارت دیگر به صرفه‌ترین جهان باشد.

موناها

خوش‌بینی فلسفی لایب‌نیتس تنها در خداشناسی استدلالی او جلوه‌گر نیست؛ بلکه در نظریه مابعدالطبیعه مشهور وی در باب جوهر نیز نمایان است. تردید نداریم که لایب‌نیتس در بخش پایانی زندگی خود بر این باور بود که جهان واقع، از تعداد بی‌شماری واحد یا مونا^{۲۱} تشکیل شده است. مونا عنصری بسیط، تقسیم‌ناپذیر، و روح مانند است که فاقد امتداد بوده و لذا در مکان و زمان واقع نیست، و شکل و هیچ ویژگی فیزیکی دیگری نیز ندارد. لایب‌نیتس مسئله را به این شکل مطرح می‌کند:

مهمترین آثار

مونا‌دولوژی (۱۷۱۴ م.)

این کتاب که در زمان حیات لایب‌نیتس منتشر نشد، تبیین مختصری است از دیدگاه او مبنی بر این که جهان از بی‌نهایت امر واحد یا مونا تشکیل شده است. موناها عناصری بسیط، تقسیم‌ناپذیر، و روح مانند هستند که فاقد امتداد بوده و لذا در مکان و زمان واقع نیستند، و شکل و هیچ ویژگی فیزیکی دیگری نیز ندارند.

رسالاتی نو در باب فاهمه انسانی (۱۷۶۵ م.)

این اثر با اینکه در آغاز قرن هجدهم نوشته شده بود اما تا حدود نیم قرن پس از مرگ لایب‌نیتس منتشر نشد، این کتاب مشتمل بر بحثی مفصل و انتقادی است در پاسخ به کتاب جان لاک یعنی رساله در باب فاهمه انسانی.

گوتفرید لایب‌نیتس در زمان حیات خود تنها یک کتاب یعنی خداشناسی استدلالی منتشر کرد و در عوض ترجیح می‌داد فلسفه خود را با نوشتن مجموعه مقالات کوتاه و همچنین در مکاتبات پر حجم خود مطرح کند. آشنایی با لایب‌نیتس از انتشارات دانشگاه کمبریج^{۲۲} نقطه آغاز مناسبی است برای آشنایی با این اثر؛ در این کتاب همچنین مقاله‌ای به قلم راجر آریو^{۲۳} آمده که زندگی و آثار لایب‌نیتس را به تفصیل بیان کرده است.

خداشناسی استدلالی (۱۷۱۰ م.)

عنوان فرعی این کتاب عبارت است از مقالاتی در باب نیکی خداوند.^{۲۴} این اثر عمدتاً در دفاع از خوش‌بینی فلسفی لایب‌نیتس درباره خداوند است. به‌ویژه پاسخ‌های مبسوطی به «مسئله شر» در آن آمده است.

موناد ... چیزی نیست مگر جوهری بسیط که در امر مرکب وارد می‌شود. منظور از «بسیط» یعنی «فاقد اجزاء». و جوهر بسیط باید وجود داشته باشد چرا که امر مرکب وجود دارد؛ زیرا امر مرکب هیچ نیست مگر مجموعه یا توده‌ای از امور بسیط ... مونادها اتم‌های واقعی طبیعت هستند و در یک کلام، عناصر چیزهایند. (مونادولوژی)

لایب‌نیتس در پرتو این مفهوم بنیادین قادر می‌شود ویژگی‌های دیگری نیز برای مونادها استنباط کرده، برشمرد. مثلاً می‌گوید مونادها تنها با دخالت الهی پدید می‌آیند یا از میان می‌روند؛ هیچ «منفذی» ندارند تا چیزی به آن‌ها وارد یا از آن‌ها خارج شود، لذا اعمال سایر مونادها در آن‌ها تأثیری ندارد، و این بدان معناست که منشأ فعالیت آن‌ها در خودشان است؛ و این که از موهبت ادراک^{۲۲} و شهوت^{۲۳} یا میل بر خور دارند (که این ویژگی اخیر، موجب تغییر و انتقال موناد از یک ادراک به ادراکی دیگر است).

پس تکلیف اشیاء بی‌جان نظیر کامپیوتر، تخت خواب و کتاب چیست؟ نکند لایب‌نیتس فکر می‌کند که این اشیاء نیز از موناد تشکیل شده، مگر نه این که او مونادها را عناصری روح‌مانند می‌پنداشته است؟ پاسخ این است که آری؛ اما به زعم او این اشیاء از «مونادهای محض»^{۲۴} متشکل است نه از «مونادهای خودآگاه»^{۲۵} که عبارت باشند از ذهن انسان. لایب‌نیتس معتقد است که مونادها، در سلسله مراتبی نامتناهی قرار گرفته‌اند؛ خدا به عنوان موناد اعظم در صدر قرار دارد؛ ذهن انسان نیز به دلیل ظرفیت تفکر عقلانی و خودآگاه بودن، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ مونادهای محض که میزان ادراک اندکی دارند، در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرند.

این نظریه بسیار غریب می‌نماید؛ لاقلاً به این خاطر که علی‌الظاهر اشیاء در جهان با یکدیگر تعامل می‌کنند. به عبارت دیگر لایب‌نیتس معتقد بود مونادها قادر نیستند بر یکدیگر تأثیر بگذارند، پس چگونه است که به نظر می‌رسد اشیاء، که از مجموعه‌ای از مونادها تشکیل شده‌اند، چنین می‌کنند؟ این جاست که خوش‌بینی لایب‌نیتس به میدان می‌آید. او می‌گوید که خداوند به دلیل نیک‌اندیشی و خیرخواهی قوانین بین مونادها را از پیش معین کرده است؛ یعنی مونادها بر اساس نظامی از پیش تعیین شده، خود را با یکدیگر تطبیق می‌دهند. به عبارت دیگر لایب‌نیتس معتقد بود که خداوند جهان را به گونه‌ای خلق کرده که فعالیت هر موناد به‌طور خودکار در فعالیت دیگر مونادها انعکاس می‌یابد.

مدتی طول کشید تا جایگاه لایب‌نیتس به عنوان فیلسوف باز شناخته شود. چنانکه گفتیم بخشی از این امر ناشی از لطمه دیدن شهرت و اعتبار وی به سبب بر خورد هجو آمیز ولتر در کتاب کاندید یا فلسفه خوش‌بینانه اوست؛ و بخشی از این موضوع هم به این دلیل بود که کارش به شیوه‌ای نظام‌مند انتشار نیافت، و مدتی طول کشید تا مردم به خوبی به اهمیت آن پی ببرند. دیگر اثر لایب‌نیتس یعنی رسالاتی نو در باب فاهمه انسانی^{۲۶} که

بهترین جهان ممکن: ولتر این موضع فلسفی لایب‌نیتس را در رمان کاندید مورد هجو قرار داد.



نقدی مفصل بر رسالهٔ لاک بود و حجمی به اندازهٔ یک کتاب داشت، با این که در آغاز قرن هجدهم نوشته شده بود اما تا حدود نیم قرن پس از مرگ وی منتشر نشد. انتشار همین کتاب بود که موجب شهرت او شد. امروزه لایب نیتس را به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن هفدهم می‌شناسند. بسیاری از مفاهیم و انگاره‌هایی که هم‌اکنون به عنوان جزئی لاینفک از حوزهٔ مفاهیم فلسفی درآمده‌اند - نظیر اصل علت کافی^{۲۷}، هویت امور نامحسوس و جهان‌های ممکن - همه و همه ریشه در کارهای او دارند.

سال‌های پایانی زندگی لایب نیتس، درست همانند چند تن از فیلسوفان دیگر، چندان رضایتبخش نبود. پس از جنگالی که نهادهای علمی بریتانیا بر سر اصالت حساب دیفرانسیل او برپا کردند^{۲۸}، با ساموئل کلارک^{۲۹} که از هواداران نیوتون بود، بر سر ماهیت زمان و مکان به مجادله پرداخت. چندی بعد در سال ۱۷۱۴ میلادی، حامی او گئورگ لودویگ^{۳۰} به انگلستان سفر کرد تا به تاج و تخت انگلستان دست پیدا کند اما لایب نیتس را با خود همراه نکرد، احتمالاً به این دلیل که وی نوشتن تاریخ سلطنت خاندان برنزیو^{۳۱} را به اتمام نرسانده بود. دو سال پس از این واقعه، در روز یکشنبه چهاردهم نوامبر، لایب نیتس در سن ۷۰ سالگی در هانوفر^{۳۲} درگذشت. یک ماه بعد او را در گور بی‌نام و نشانی دفن کردند که در شأن مردی همچون او نبود؛ انسانی که هم در طول حیاتش یکی از بزرگترین شخصیت‌های فکری قرن هفدهم به شمار می‌رفت، و هم بعدها به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان شناخته شد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

دو ترجمه از کتاب *مؤادشناسی لایب نیتس* در دست است:

- *مؤادولوژی و چند مقالهٔ فلسفی دیگر*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- *مؤادولوژی*، مقدمه و شرح از برتر و دیگران، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی لایب نیتس نگاه کنید به:
- برتراند راسل، *شرح انتقادی فلسفهٔ لایب نیتس به ضمیمهٔ قطعات برجسته*، ترجمهٔ ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- *منوچهر صانعی دره‌بیدی*، *فلسفهٔ لایب نیتس*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Gottfried Leibniz
- ۲ - symbolism
- ۳ - symbolic logic
- ۴ - Pangloss
- ۵ - *Candide*
- ۶ - به نقل از تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمهٔ عباس زریاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵، ص. ۲۰۶.
- ۷ - Leipzig
- ۸ - منظور Titus Livius، تیتوس لیویوس (۵۹ ق. م. - ۱۷ م.) مورخ نامدار رومی است که در زبان انگلیسی به لیوی مشهور است.
- ۹ - Cicero، سیسرون یا کیکرون (۱۰۶-۴۳ ق. م.)، خطیب و سیاستمدار رومی.
- ۱۰ - Herodotus، هرودوت (احتمالاً ۴۸۴-۴۲۵ ق. م.) مورخ نامدار یونانی مشهور به پدر تاریخ.
- ۱۱ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۸ در بخش مربوط به افلاطون.
- ۱۲ - Altdorf
- ۱۳ - Elector
- ۱۴ - Mainz
- ۱۵ - Huygens
- ۱۶ - Malebranche
- ۱۷ - *The Theodicy*
- ۱۸ - ontological argument
- ۱۹ - *Discourse on Metaphysics*
- ۲۰ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۳ در بخش هابز.
- ۲۱ - monad
- ۲۲ - perception
- ۲۳ - appetite
- ۲۴ - bare monads
- ۲۵ - self-aware monads
- ۲۶ - *New Essays in Human Understanding*
- ۲۷ - principle of sufficient reason
- ۲۸ - همان‌طور که در متن هم آمده، لایب نیتس حساب دیفرانسیل را مستقل از نیوتون ابداع کرد اما نهادهای مذکور مدعی بودند که وی از آثار نیوتون در این زمینه استفاده کرده و لذا آن را فاقد اصالت می‌دانستند.
- ۲۹ - Samuel Clarke
- ۳۰ - Georg Ludwig، او در انگلستان به جرج اول (George I) مشهور است.
- ۳۱ - Brunswick
- ۳۲ - Hanover
- ۳۳ - *The Cambridge Companion to Leibniz*
- ۳۴ - Roger Ariew
- ۳۵ - *Essays on the goodness of God*



جورج بارکلی^۱ (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م.) فیلسوفی است که اساساً مدعی شد تنها ذهن و تصورات ذهنی وجود دارد و بس. مشهور است که دکتر جانسون^۲ نظریه او را مورد تمسخر قرار داده، اما این نظریه پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌رسد.

باید بین این که اشیاء چگونه بر ما پدیدار می‌شوند و این که به‌راستی چگونه‌اند، تمایز قائل شد. اگر به این حرف شک دارید، کافی است یکی از انگشتان تان را محکم بر روی یکی از چشمان تان بفشارید تا همه چیز را دو تا ببینید. یا عمل فشردن انگشت بر روی چشم واقعاً موجب شده که جهان مضاعف گردد، و یا این که چیزی دیگری است که مضاعف شده؛ یعنی همان اندر یافت^۳ یا بازنمایی درونی از اشیاء جهان در نزد شما. به محض این که وجود چنین تمایزی برایمان مسجل شود، و دریابیم که آگاهی ما نسبت به اشیای مادی در جهان بی‌واسطه و مستقیم نیست، بلکه در پر تو بازنمایی درونی یا تصویر ذهنی از آن‌ها رخ می‌دهد، آن‌گاه پرسش‌های نگران‌کننده‌ای سر بر می‌کند. پرسش‌هایی از این قبیل: از کجا معلوم که اندر یافت ما با چگونگی واقعی جهان، همخوانی داشته باشد؟ تنها چیزی که ما در اختیار داریم همین بازنمایی‌هاست و هیچ راهی نیست که از خود بدر آییم و بازنمایی‌های مذکور را با چگونگی جهان خارج مقایسه کنیم. بدتر از همه این که اصلاً از کجا بدانیم که جهان وجود خارجی دارد؟ و این همان معضل فلسفی «جهان خارج»^۴ است که مسئله ساده‌ای هم نیست.

شاید جنجالی‌ترین راه حل برای این مسئله را جورج بارکلی مطرح کرده باشد که عبارت است از نفی کامل وجود جهانی مادی که اساس تجربه درونی ما باشد. اگر بپذیریم که تنها امور موجود در جهان، ذهن و تصورات ذهنی است آنگاه به راحتی می‌توان در وجود اشیاء خارجی نیز تردید کرد. و این دقیقاً همان دیدگاه بارکلی است.

گرچه موضع فلسفی بارکلی جنجالی است، اما به عکس زندگی او اصلاً این گونه نیست، و شواهد چندان‌ی را نمی‌توان در آن یافت که بتواند علت این نحوه تفکر غیر معمول را توضیح دهد. او در کیلکنی^۵ متولد شد، به کالج کیلکنی و کالج ترینیتی دوبلین^۶ رفت، از آنجا فارغ التحصیل شد و در سال ۱۷۰۷ میلادی به عضویت هیئت علمی آن درآمد. بارکلی سه سال بعد رسماً کشیش کلیسای انگلستان شد. در همین سال‌های اقامت دوبلین بود که استدلالی در تأیید تقریر خود از ایده آلیسم^۷ صورت‌بندی کرد و در همان سالی که به مقام کشیشی رسید، آن را به‌طور مفصل در کتاب مبادی معرفت انسان^۸ شرح داد. موضعی که او اتخاذ کرده بود را همواره مورد ریشخند قرار می‌دادند و آن را دلیلی بر دیوانگی فیلسوفان می‌پنداشتند. مشهور است که دکتر ساموئل جانسون تکه سنگی را با پا پراند و گفت «به همین راحتی گفته او را نقض می‌کنم!»، و او را ریشخند کرد.

بارکلی از کوره در نرفت و پس از تأمل فراوان مجدداً موضوع را در کتاب سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس^۹ مطرح کرد. او در این کتاب بر دبارانه خواننده را با انگیزه‌های مرتبط با این موضع فلسفی آشنا می‌کند و به ایرادات وارد آمده نیز پاسخ می‌دهد. گرچه هضم آرای بارکلی تا اندازه‌ای دشوار است، اما نوشته‌هایش در روشنی و وضوح سر مشق محسوب می‌شود. دو کتاب فوق موفقیت چندان‌ی نصیب وی نکرد - در حقیقت تأثیر شخصیت جذاب و دوست‌داشتنی او به مراتب بیشتر از این کتابها بود - اما زمینه‌ای فراهم کرد که محافل فکری لندن، شاید از سر کنجکاوی، از او استقبال کنند. بارکلی به مسافرت در قاره اروپا پرداخت، مدرس کالج ترینیتی شد و بعدها به مقام اسقف بخش دری^{۱۰} رسید، و اگر از انتشار یک کتاب نسبتاً عجیب و غریب در دوره پایانی زندگی‌اش چشم‌پوشی کنیم، تتمه عمر او هم نشانی از اندیشه‌های نامتعارفش نداشت.

کتاب نامانوس او یعنی سیریس: زنجیره‌ای از تأملات و تحقیقات فلسفی اندر فواید آب مقطر و غور در دیگر موضوعات مختلف مرتبط و منتج از هم^{۱۱} در سال ۱۷۴۴ میلادی منتشر شد.^{۱۲} این کتاب عجیب و غریب، ملاحظات جدی درباره منافع نوشیدن آب مقطر را با راز باوری به هم می‌آمیزد. جالب این که بدانیم کتاب مبادی بارکلی که محتملاً دقیق‌ترین استدلال و بهترین تبیینی است که تاکنون درباره ایده آلیسم نوشته شده، در طول حیات وی کاملاً مورد بی‌مهری قرار گرفت، و رسالات او درباره تصور و حرکت نیز به همین سر نوشت دچار شد؛ حال آن که کتاب سیریس به چاپ ششم رسید.

تصوّرات و ذهن

بارکلی استدلال خود را در تأیید ایده آلیسم، با تمایز قائل شدن میان تصورات یا ایده‌ها^{۱۳} و ذهن^{۱۴} آغاز می‌کند.

او می‌گوید همهٔ امور متعلق معرفت انسان یا تصوّراتی است که مستقیماً از تجربهٔ حسی ناشی شده - مانند چیزهایی از قبیل طعم قهوه، سرد بودن سطح میز، تصاویری که از نگاه کردن به بیرون پنجره حاصل می‌شود - یا تصوّراتی که از اندیشیدن به حالات مختلف عاطفی خود به دست می‌آوریم، یا همان تصوّراتی که از طریق عملکرد حافظه^{۱۵} و تخیل^{۱۶} شکل می‌گیرند. ما به دسته‌ای از تجربه‌های حسی که معمولاً همانند هستند، نام خاصی می‌بخشیم. مثلاً به مجموعه‌ای از تجربیات حسی شامل گرد بودن، نرم بودن و قرمز بودن از نوعی معین، «سیب» می‌گوییم و الی آخر. ذهن، برخلاف تصوّر یا ایده، امری است فعال؛ یعنی امری که اعمال دانستن، ادراک کردن، حس کردن، اراده نمودن، تخیل کردن و به یاد آوردن را انجام می‌دهد. ذهن از جملهٔ تصوّرات نیست «بلکه امری است کاملاً متمایز با آن، همان جایی است که تصوّرات در آنجا وجود دارند، ... توسط آن ادراک می‌شوند؛ چرا که وجود یک تصوّر مشروط است به ادراک شدن آن».

جا دارد این نکته پایانی را مجدداً مورد تأکید قرار دهیم. تصوّر تنها و تنها می‌تواند در ذهن وجود داشته باشد. مزهٔ یک لیمو نمی‌تواند در خارج از ذهن وجود داشته باشد، بلکه تنها در حین عمل چشیدن و به یاد آوردن طعم آن وجود دارد و بس. حس بساوایی ناشی از لمس بافت یک پیراهن یا سفت بودن سر آستین آن، مادامی وجود دارد که آن را لمس کنیم. بو و لمس نیازمند فردی است که بو بکشد و لمس کند، یا ذهنی که این تصوّرات در آن جای بگیرند، والا نمی‌توانند وجود داشته باشند. این مشاهدات به ظاهر ساده تقریباً همهٔ آن چیزی است که بارکلی بدان نیاز دارد تا استدلال‌های خود را به پیش ببرد. به برخی از این استدلال‌ها نگاهی خواهیم انداخت.

بارکلی می‌گوید این مدعا که فی‌المثل میز و صندلی در خارج از ذهن وجود دارد، مدعایی متناقض است. میز و صندلی چیزهایی هستند که ما آن‌ها را به واسطهٔ حواس مان ادراک می‌کنیم؛ اما آنچه که ما از حواس مان حاصل می‌کنیم چیزی نیست مگر تصوّرات حسی (مثلاً فلان صندلی کمی زبر است، رنگش سیاه یا خاکستری است و وقتی کسی روی آن بنشیند قزقرض می‌کند)؛ «آیا به راستی تناقض نیست اگر بگوییم هر یک از این‌ها تصوّرات حسی‌ا و یا ترکیب‌شان، می‌توان بدون این که به ادراک دربیاید وجود داشته باشد؟» چگونه زبری می‌تواند بدون لمس شدن و خارج از ذهن وجود داشته باشد؟ تصوّر احساسی که به حس درنیامده باشد، امری است متناقض با خود.

کیفیات اولیه و ثانویه

ممکن است بگوییم: خب! تا این جا درست! مسلماً ما از اشیاء جهان، باز نمایی یا اندر یافت درونی داریم و برخی از ویژگی‌های این باز نمایی‌ها هم وابسته به ماست و صرفاً در ذهن مان وجود دارد و بس. مثلاً رنگ یک شیء چیزی نیست که در خود آن شیء باشد؛ نور از شیء به چشم ما منعکس می‌شود و تأثیر معینی بر ما می‌گذارد، و ما فی‌المثل آن را به رنگ قرمز می‌بینیم. قبول داریم که آن شیء به راستی قرمز رنگ نیست، چه ما به آن نگاه کنیم و چه نه. شاید زبری هم مثل رنگ باشد. ولی ویژگی‌هایی نظیر شکل و موقعیت قرار گرفتن و تحرک یا عدم حرکت شیء هم وجود دارد، که هیچ کدام وابسته به ذهن نیست. پاسخ مذکور چیزی نیست مگر دستاویز قرار دادن تمایز بین کیفیات اولیه^{۱۷} (که مستقل از ذهن هستند) و کیفیات ثانویه^{۱۸} (که وابسته به ذهن هستند) و لاک آن را مطرح کرده بود، اما بارکلی این تمایز را قبول ندارد.

بارکلی می‌گوید که این تمایز در نهایت فرو می‌پاشد و چیزی جز کیفیات وابسته به ذهن به جا نمی‌ماند، زیرا هیچ شیئی را

مهمترین آثار

سه گفت‌و شنود میان هیلاس و فیلونوس (۱۷۱۳ م.)

خواننده را از طریق مکالمه با استدلال‌هایی در تأیید ایده‌الیزم آشنا می‌کند. خواندن این کتاب را پس از خواندن کتاب مبادی، توصیه می‌کنند چرا که بارکلی در آن می‌کوشد شکاکان را متقاعد سازد.

درباب حرکت^{۲۵} (۱۷۲۰ م.)

مواجههٔ بارکلی با فیزیک نیوتونی از منظر دیدگاه‌های ایده‌الیستی خود.

مبادی معرفت انسان (۱۷۱۰ م.)

شاهکار بارکلی و احتمالاً دقیق‌ترین استدلال و بهترین تبیینی است که تاکنون دربارهٔ ایده‌الیزم متافیزیکی^{۲۲} نوشته شده است. بارکلی در این کتاب علاوه بر استدلال علیه ماده‌باوری^{۲۳} و انتزاع^{۲۴}، مبانی ایجابی ایده‌الیزم را پی می‌ریزد و گونه‌ای استدلال در باب وجود خدا نیز به دست می‌دهد.

نمی‌توان تصوّر کرد که فقط کیفیات اولیه داشته باشد و بس. بارکلی می‌گوید: «از توان من خارج است که جسمی واجد امتداد و حرکت را متصوّر شوم، اما کیفیاتی نظیر رنگ یا سایر کیفیات حسی را، که تنها در ذهن وجود دارند، به آن شیء نسبت ندهم».

اگر امری یکسر مستقل از ذهن بدون وجود چیزی وابسته به ذهن قابل تصوّر نباشد، پس آن امر مستقل از ذهن هم در نهایت وابسته به ذهن است. ممکن است بپذیریم که بازنمایی‌های درونی همان امور مستقیم یا بلاواسطه متعلّق معرفتند اما مدعی شویم که این بازنمایی‌ها، در واقع بازنمایی امری است که به راستی در خارج از ذهن وجود دارد یعنی بازنمایی واقعیت مستقل از ذهن است. مثلاً تصاویر، نسخه بازنمایی شده اشیا واقعی است که در جهان خارج وجود دارد. اما بارکلی می‌گوید: «تصوّر تنها می‌تواند شبیه تصوّر دیگری باشد و لاغیر». یعنی اگر ادعا کنیم که تصوّرات ما، جهان یا بخشی از آن را باز می‌نمایند این حرف بدین معناست که مدعی شده‌ایم مثلاً یک رنگ خاص باز نمود چیزی در خارج است که خود هرگز دیده نمی‌شود. بارکلی می‌گوید: «من از شما می‌پرسم آیا منطقی است که بگوییم یک رنگ معین، شبیه چیزی است که خود دیده نمی‌شود؟»

پس از نظر بارکلی چه چیزی نظام‌مندی موجود در ادراکات حسی ما را توجیه می‌کند؟ اگر «اشیاء فیزیکی» صرفاً عبار تند از تصوّرات و فقط هنگامی وجود دارند که مورد ادراک واقع می‌شوند، چگونه می‌توان این حقیقت را توضیح داد که وقتی ساندویچ تان را از کوله پشتی در می‌آورید، هنوز هم وجود دارد؟ مگر نه این که شما آن را در کوله تان پنهان کرده بودید و هیچ کس نمی‌توانسته آن را به ادراک در آورد. آیا بارکلی واقعاً معتقد است وقتی ساندویچ را پنهان می‌کنیم و به ادراک در نمی‌آید، از هستی نیز ساقط می‌شود و دومر تبه آن هم درست موقع ناهار سرو کله‌اش پیدا می‌شود؟ فرد ماده‌باور^۱، یعنی کسی که مدعی است ماده به راستی وجود خارجی دارد و تجربیات حسی ما بر آن استوار می‌شود، جواب حاضر و آماده‌ای دارد: ساندویچ در تمام این مدت و در جهان مستقل از ذهن وجود داشته است. جهان منظور نظر بارکلی فاقد آن بنیاد جوهری است که بتواند زیربنای ادراکات حسی ما قرار بگیرد. راه حلی که او برای این مسئله ارائه می‌دهد «خداوند» است.

ذهن خداوند

اگر تصوّرات، مثلاً همان ساندویچ، تنها زمانی وجود دارد که مورد ادراک واقع می‌شود، پس باید ذهنی وجود داشته باشد که آن تصوّرات را با ادراک مستمر خود، همواره در دامان وجود نگاه دارد. وقتی ما چشمان مان را می‌بندیم نه تنها ساندویچ مذکور بلکه تمامی جهان به وجود خودش ادامه می‌دهد، و البته این وجود نیز باری به هر جهت نیست، بلکه مسیری معین دارد؛ چرا که می‌توان الگوها و نظام‌هایی را در طبیعت کشف کرد. هیچ ذهن متناهی‌ای قادر به انجام این کار، یعنی نگاه‌داشتن همه چیز در خود، نیست. بارکلی در دل نظام‌مندی

بیرون آوردن خرگوش از کلاه؛ طبق نظر بارکلی خرگوش حتی وقتی که از دید تماشاگران پنهان است، به دلیل آن که خداوند آن را به ادراک در می‌آورد باز هم به وجود خود ادامه می‌دهد.



موجود در تجربه‌های حسی ما، برهانی برای وجود خداوند و حتی لطف او می‌یابد. به همین جهت می‌گوید: «... هر چیزی که می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم یا به هر طریق دیگری حس می‌کنیم نشانه یا دلیلی بر قدرت خداوند است». ناگفته پیداست که این استدلال یک امر ظنی را جایگزین امر ظنی دیگری می‌کند. اگر بارکلی با نشان دادن کاستی‌ها، تناقضات یا ابهام‌های موجود در خصوص جوهر مادی به استدلال علیه آن می‌پردازد، آنگاه نمی‌تواند ابهام از نوع الهی آن را جایگزین ابهام مادی کند.

اما بارکلی از این نوع ابهام خشنود است. روشن است که دست‌کم بخشی از انگیزه او برای این کار، متنفر بودن وی از جهان بی‌روح و فاقد خداوند است؛ یعنی نتیجه‌ای که شق خاصی از ماده‌باوری به آن دامن می‌زند. اگر جهان چیزی جز ماده‌ای در حال حرکت در فضا نباشد، آنگاه برای اخلاق و خدا باوری جای چندانی در آن باقی نمی‌ماند و صد البته که در این طرح‌واره بزرگ هستی برای زندگی انسان نیز هیچ جایی نمی‌ماند. بارکلی در حین استدلال به سود ایده‌آلیسم، خود را در مقام مقابله با طرز تفکری خطرناک می‌دید. او دیدگاه‌های خود را مرهمی بر زخم شک‌گرایی در باب جهان خارج، و بازگرداندن باورهای توده مردم می‌پنداشت. بارکلی مدعی بود که: «در این که چیزهایی که من با چشمانم می‌بینم و با دستانم لمس می‌کنم وجود دارد (یعنی واقعاً وجود دارد) کمتر تردیدی نیست. تنها چیزی که منکر وجود آن هستم، همان است که فیلسوفان ماده^{۲۰} یا جوهر جسمانی^{۲۱} می‌نامند. و این نفی و انکار هیچ زبانی به بقیه افراد بشر [به جز فلاسفه] وارد نمی‌کند، چرا که به جرأت بگویم، مردم هرگز از این حیث احساس کمبود نخواهند کرد».

این امر که برداشتی که بارکلی از جهان به دست داده با دیدگاه توده مردم همخوان است یا نه، حرف و حدیث فراوان دارد. بسیاری، از جمله هیوم بزرگ، افکار بارکلی را شک‌گرایانه تلقی می‌کنند. اما پیداست هر پاسخی که بخواهیم به پرسش‌های بارکلی بدهیم، بسیار فراتر از «با یا پراندن یک تکه سنگ» است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده بارکلی به زبان فارسی:

- مبادی علم انسانی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، در مجموعه فلسفه نظری، جلد ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
- سه گفت و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- درباره زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- جانانان دنسی، مقدمه‌ای بر برکلی، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- منوچهر بزرگمهر، فلاسفه تجربی انگلستان، لاک و بارکلی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - George Berkley
- ۲ - Dr. Samuel Johnson, دکتر ساموئل جانسون (۱۷۰۹ - ۱۷۸۴ م) نویسنده، منتقد و لغت‌نامه‌نویس انگلیسی.
- ۳ - perception
- ۴ - external world
- ۵ - Kilkenny
- ۶ - Dublin
- ۷ - idealism, ایده‌آلیسم فلسفی عبارت است از مکتبی که جهان خارج از ذهن را یا زائیده ذهن شناسنده یا جلوه‌ای از یک روح کلی یا مطلق می‌داند و خلاصه غیر ماده را مقدم و ماده را ثانوی می‌شمارد. همان‌گونه که از متن پیداست، فلسفه بارکلی وجهی ایده‌آلیسم است.
- ۸ - Principles of Human Knowledge
- ۹ - Three Dialogues between Hylas and Philonous
- ۱۰ - Derry, ناحیه‌ای در غرب ایرلند شمالی
- ۱۱ - Siris: a chain of philosophical reflections concerning the virtues of tar-water, and divers other subjects connected together and arising from one another
- ۱۲ - سیریس (Siris) به معنای درختی تناور در جهان قدیم است که برگ‌های بزرگی داشته است.
- ۱۳ - ideas
- ۱۴ - mind
- ۱۵ - memory
- ۱۶ - imagination
- ۱۷ - primary qualities
- ۱۸ - secondary qualities
- ۱۹ - materialist
- ۲۰ - Matter
- ۲۱ - Corporeal Substance
- ۲۲ - metaphysical idealism
- ۲۳ - materialism
- ۲۴ - abstraction
- ۲۵ - De Motu or On Motion



فرانسوا ماری آروئه^۱ (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م.) معروف به ولتر^۲، نویسنده فرانسوی عصر روشنگری^۳، خداپاور عقلانی^۴ و فیلسوف بود. اهمیت او نه از حیث اصالت آرای فلسفی اش بلکه از این جهت است که کوشید خرد را بر صدر بنشاند، آن هم در عصری که خشونت نابجا و خرافه پرستی رواج فراوان داشت.

ولتر در زمانه‌ای به دنیا آمد که زادگاهش فرانسه، بنا به معیارهای امروزی، و بی تردید به سنگ محک بیشتر دوره‌های تاریخی، در خشونت و سرکوبگری تام و تمام فرو رفته بود. مردمانش در زیر یوغ نارواداری و سرکوبگری مذهبی روزگار می‌گذراندند؛ تخطی از قوانین کلیسای کاتولیک مقتدر و صاحب نفوذ آن روزگار، به معنای رفتن به استقبال بزرگترین خطرات بود. ژان کالاس^۵ فروشنده‌ای اهل تولوز^۶، در سال ۱۷۶۲ میلادی چنین خطری را به چشم دید و به خاطر آن جانش را از دست داد. او ۴۰ سال تمام، سرش به کار خودش بود و با همسر و شش فرزندش روزگار می‌گذراند؛ اما یکی از فرزانش که در آرزوی رسیدن به شغل و کالت بود، به دلیل داشتن مذهب پروتستان به خواست خود نرسید و به دلیل افسردگی ناشی از این قضیه، دست به خودکشی زد. شایع شد که ژان کالاس برای ممانعت از گرویدن پسرش به آیین کاتولیک، دست به قتل او زده است. با وجود آن که مدرک محکمه پسندی در اثبات این حرف در میان نبود و همچنین با وجود عدم سوء پیشینه ژان، او را به شکنجه و مرگ محکوم کردند.

در شانزدهم مارس همان سال، برای اجرای حکم او را از دو طرف به دو حلقه آهنی بستند و آنقدر کشیدند که دست‌ها و پاهایش از جا درآمد. اما کالاس زنده ماند و همچنان بر بی‌گناهی خود اصرار می‌کرد، لذا او را به بازجویی فوق‌العاده^۷ محکوم کردند و آنقدر آب در دهان او ریختند که بدنش باد کرد و دو برابر اندازه معمول شد. او باز هم اعتراف نکرد، شکنجه‌گران این بار او را به سکویی بستند و مفاصلش را شکستند و گذاشتند که بمیرد. دو ساعت بعد متوجه شدند که هنوز زنده است، دلشان به رحم آمد و او را خفه کردند.

هنگامی که این واقعه روی داد، ولتر در اوج قدرت خود بود. او با دربار روابط دوستانه‌ای داشت و معاملات تجاری اش سبب شده بود که ثروت فراوانی به دست آورد، و همچنین به عنوان فیلسوف و حامی مظلومان، شهرتی بسیار یافته بود. ولتر از ماجرای کالاس آگاهی یافت و بی‌درنگ کوشید لکه ننگ را از نام او پاک کند. او بالاخره پس از سه سال نامه‌نگاری مداوم، انتشار رساله‌ای در باب تساهل^۸ و صرف زمان و مبالغی قابل توجه، توانست بی‌گناهی کالاس را ثابت کند. سکولاریست بزرگ آمریکایی رابرت گرین اینگرسول^۹ گزارش کرده وقتی ولتر در اواخر عمر خود به پاریس بازگشت مردم پاریس با شعار «حامی کالاس» از او استقبال کردند.

قهرمان خرد

شاید اگر بحث از هر فیلسوف بزرگ دیگری در میان بود، نقل این ماجرا، حکایتی شیرین نمی‌بود اما در مورد ولتر این قضیه فرق می‌کند، چرا که این ماجرا ما را به مهمترین دلیل شهرت او رهنمون می‌گردد. ولتر برجسته‌ترین متفکر عصر روشنگری است؛ او بخش عمده‌ای از زندگی خود را صرف بر تخت نشاندن خرد، و هجو مداوم خشونت و پوچی قدرت پرستی مذهبی نمود. ولتر دشمن نادانی، افسانه و خرافه بود و بیش از همه چیز مسیحیت را عامل این مصائب می‌دانست. به همین سبب است که به زعم اینگرسول، نام ولتر لاجرم کینه توزی کشیشان را برمی‌انگیخت:

کافی بود نام او را در حضور یک کشیش به زبان بیاورید و ببینید که گویی اعلان جنگ داده‌اید. نام او که بر زبانتان جاری می‌شد، نقاب متانت از رخسار کشیش فرو می‌افتاد و از دهانی که همواره از بخشش و مغفرت سخن می‌راند، سیل توهین و ناسزا می‌بارید. با این همه، ولتر بزرگترین مرد عصر خویش بود و بیش از هر انسان دیگری در آزادی نژاد بشر کوشید. (ولتر)

گرچه در دوران کودکی ولتر چیز خاصی به چشم نمی‌خورد که نشان دهد او روزگاری مشهورترین ملحد قرن هجدهم می‌شود، اما ریشه‌های عصیان را می‌توان از همان سنین کودکی در زندگی او مشاهده کرد. وقتی که هفت سال بیشتر نداشت مادرش درگذشت و پدرش، که کاتولیک متدینی بود، به تربیت او و برادر بزرگترش (که از نظر مذهبی بسیار متعصب بود) همت گماشت. ولتر را در سن ۱۰ سالگی، با این که هیچ علاقه‌ای به مذهب نشان نمی‌داد، به کالج یسوعی لوئی گراند^{۱۰} فرستادند، او بعدها اذعان کرد که در آن جا هیچ چیز جز زبان

لاتین و یک مشت چرندیات یاد نگرفته است. پدرش می‌خواست که او در رشته حقوق به کار بپردازد اما نظر خودش غیر از این بود. در سال ۱۷۱۳ به عنوان دستیار سفیر به هلند مسافرت کرد اما هنوز چیزی نگذشته بود که به خاطر رابطه‌اش با یک دختر، در درس‌ساز شد و او را با رسوایی و بدنامی به خانه برگرداندند.

پدرش نسبت به این قضیه سخت واکنش نشان داد و تهدید کرد که او را تحویل خواهد داد؛ ولتر که شدیداً تحت فشار بود، خیلی عاقلانه رفتار کرد و پذیرفت که در یک دفتر وکالت مشغول به کار شود. با این حال چندان طولی نکشید که باز هم در درس درست کرد. اشعار و طنزهای نیشدارش به گوش مقامات رسید و او را به توله^{۱۱} تبعید کردند؛ در بازگشت دوباره کاری کرد که دستگیر شد و برای مدت یک سال سر از زندان باستیل در آورد. (در همین زمان بود که نام ولتر را برای خود برگزید).

زندگی ولتر در فرانسه همچنان دستخوش آشفتگی بود تا این که در سال ۱۷۲۶ به انگلستان رفت و دو سال در آنجا ماند. در این دوره بود که به تفکرات جدی فلسفی روی آورد. او در دو اثر خود یعنی نامه‌هایی درباره مردم انگلیس^{۱۲} و رساله‌ای در مابعدالطبیعه^{۱۳}، که ریشه هر دو به همین دوران باز می‌گشت، نشان داد که افکارش سخت تحت تأثیر تجربه او از زندگی در انگلستان قرار گرفته است. فی‌المثل او به پیروی از لاک آموزه تصورات فطری^{۱۴} را که به گمانش دکارت به آن باور دارد، مردود می‌شمارد:

هیچ‌کس نمی‌تواند به من بقبولاند که من از همان اول زندگی قادر بوده‌ام فکر کنم؛ من هم مانند او [لاک] نمی‌توانم تصور کنم که تنها پس از گذشت چند هفته از بسته شدن نطفه‌ام، روح بسیار فرهیخته‌ای داشته‌ام؛ یعنی خیال کنم در آن زمان هزاران چیز می‌دانستم که به محض تولد فراموش کردم؛ و وقتی در رحم مادرم بودم (البته بدون هیچ منظوری) دانشی داشتم که در اولین فرصت ممکن از دست دادم! و هرگز نتوانستم مجدداً به‌طور کامل آن را به‌دست بیاورم. (نامه‌هایی درباره مردم انگلیس)

ماهیت روح

ولتر نسبت به مسئله ماهیت روح نیز دیدگاه شکاکانه و بدبینانه‌ای دارد. او با این دیدگاه لاک به مخالفت برمی‌خیزد که اگر روح را مادی تصور کنیم، به باورهای مذهبی توهین کرده‌ایم. او می‌گوید مطلقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم خداوند با قدرت بی‌پایان خود قادر نبوده باشد قوای احساس و تفکر را (که مقومات خرد انسانی هستند)، به اندام‌های جسمانی ما منتقل کند. ولتر ادعا می‌کند که ماهیت ماده امری مناقشه‌انگیز است؛ او کاملاً به این امر معتقد است که بنا به دلایلی محکم می‌توان تصور کرد که انسان از «ماده‌ای اندیشنده» بر ساخته شده؛ اما در برابر مسئله‌ای اساسی‌تر در این زمینه، یعنی جاودانگی روح، غالباً موضعی لادری‌گرانه^{۱۵} اتخاذ می‌کند، یعنی می‌گوید اثبات جاودانگی روح خارج از توان خرد انسان است.

اما تردید نداریم که لادری‌گری ولتر در باب جاودانگی روح، در این مرحله از زندگی‌اش، مطلق و بی‌قید و شرط نیست. او خداواری عقلانی بود، یعنی به خداوند به عنوان خالق جهان معتقد بود، و دست‌کم بر این باور بود که چه خوب است اگر مردم به

مهمترین آثار

قرار می‌دهد. و در این راه از شخصیت دکتر پانگلس بهره می‌گیرد که به‌رغم تمام مصائب و مشکلات همچنان اصرار می‌ورزد که هر اتفاقی که می‌افتد بهترین اتفاق ممکن در این جهان است، جهانی که خود بهترین جهان ممکن است.

رساله‌ای در باب تساهل (۱۷۶۳ م.)

این اثر پس از وقایعی که برای ژان کالاس رخ داد نوشته شد، و اعتراض‌نامه‌ای است به نارواداری مذهبی و فراخوان برادری و انسانیت است.

واژه‌نامه فلسفی (۱۷۶۴ م.)

نشان‌دهنده علایق وسیع فلسفی ولتر است. این واژه‌نامه مداخلی از جمله اختیار، علل تامه^{۱۶}، بوسیدن و عربانی را در بر دارد.

نامه‌هایی درباره مردم انگلیس (۱۷۳۳ م.)

اثری کلیدی در عصر روشنگری است که انگیزه نوشتن آن اقامت دوساله ولتر در انگلستان بود. این اثر مجموعه مقالاتی کوتاه درباره سیاست، دین، فلسفه و ادبیات است.

رساله‌ای در مابعدالطبیعه (۱۷۳۴ م.)

یکی از معدود کتاب‌های نظام‌مند فلسفی که ولتر پدید آورده است. این اثر که سخت تحت تأثیر فلسفه جان لاک است، از موضع خداواری عقلانی دفاع می‌کند و نقطه مقابل دیدگاه‌های بدبینانه ولتر است که در آثار متأخر وی خودنمایی می‌کند.

کاندید (۱۷۵۹ م.)

رمان هجوآمیزی که خوش‌بینی فلسفی گوته‌فرد لایبنیتس را مورد تمسخر



ولتر با دوست و حامی خود
فردریک پادشاه پروس به
هواخوری مشغول است. البته
روابط میان این دو همیشه
دوستانه باقی نماند.

جاودانگی روح معتقد باشند. در اوایل کار خدا باوری عقلانی در نزد او با باور به مشیت الهی در آمیخته بود؛ ولتر می گفت نظم و نظام جهان، که نیوتون به خوبی از عهده تبیین آن بر آمده بود، نشانه های وجود خداوند است. و در عین حال که به مداخله خدا در امور این جهان باور نداشت، اما معتقد بود خداوند انسان را با سرشتی اخلاقی آفریده و وجود چنین سرشتی برای محقق شدن زندگی توأم با نیکی برای انسان ها ضروری است.

ولتر همواره می دانست که حضور شر و رنج در جهان، تهدیدی برای این دیدگاه خوش بینانه به شمار می رود. و هر چند در نوشته های اولیه خود نتوانست به خوبی از پس این مشکل بر بیاید، اما لا اقل توانست ذهن خود را در این خصوص متقاعد کند. اما با گذشت زمان، از این دیدگاه فاصله گرفت؛ و نقطه اوج این ماجرا انتقاد شدید او به فلسفه خوش بینانه لایب نیتس بود. لایب نیتس معتقد بود این جهان، که خداوندی خردمند آن را خلق کرده، بهترین جهان ممکن است.

مشاهده پوچی و بیهودگی اکثر مصیبت های بشر، به بدبینی روز افزون او دامن زد. خصوصاً زلزله لیسبون که به هیچ وجه با دیدگاه های خوش بینانه و مشیت گرایانه خدا باوری عقلانی قابل توجیه نبود. این زلزله در سال ۱۷۵۵ میلادی و در «روز همه قدیسین»^{۱۶} رخ داد، آن هم درست هنگامی که کلیساها مملو از جمعیت بود: حدود نه هزار ساختمان فرو ریخت و بیش از سی هزار نفر از مردم جان باختند. ولتر با سرودن شعری کوشید به تلویحات فلسفی این فاجعه اشاره کند:

هان! کجایند فیلسوفانی که می گویند «همه چیز نیک است».

کاش بیایند و بر ویرانه های این جهان، نیک بنگرند!

بر مثله و خاکستر تن هم نوعان خویش نظاره کنند،

و بنگرند این مادر و فرزند را فتاده در میان انبوه کشتگان،

و این دست و پای قطع شده را در زیر ستون های مرمرین

و هزاران هزار انسانی را که زمین فرو بلعیده است،

آنها را که با پیکر پاره پاره و خونین، هنوز بر خود می لرزند،

در زیر سقف های خانه میزبان خود، زنده به گور شدند

و زندگی محنت زده شان با عذابی سخت پایان یافت.

(شعری برای فاجعه لیسبون)^{۱۷}

دکتر پانگلووس خوش بین

ولتر خوش بینی لایب نیتس را به بهترین وجه در مشهور ترین اثر خود یعنی رمان هجو آمیز *کاندید*^{۱۸} نفی و

انکار می‌کند. قهرمان داستان، که عنوان کتاب از نام او گرفته شده، در جهانی پوچ و بی‌معنا و سرشار از درد و رنج‌های بیهوده و بی‌حساب و کتاب زندگی می‌کند. اما مربی او، دکتر پانگلوس بنا به کیهان‌شناسی الهی - مابعدالطبیعی خود اصرار می‌ورزد که هر اتفاقی که می‌افتد بهترین اتفاق ممکن در این جهان است، و این جهان خود نیز بهترین جهان ممکن است. کاندید یکی پس از دیگری با فاجعه مواجه می‌شود و در همین حین کم‌کم احساس می‌کند که دشوار بتوان دیدگاه خوش‌بینانه دکتر پانگلوس را قبول کرد؛ او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که تأملات انتزاعی فلسفی به التیام رنج‌های بشر کمکی نمی‌کند. اما داستان با نتیجه‌گیری مثبتی پایان می‌یابد: درست است که انسان در جهانی بی‌رحم و سنگدل زندگی می‌کند اما نومیدي چاره کار نیست؛ بلکه باید به عملی مفید و مثمر ثمر دست زد. یا به قول کاندید: «بگذار باغ‌مان را آباد کنیم».

ولتر از حیث اصالت تفکر، فیلسوف برجسته‌ای نیست. او در ردیف هیوم یا کانت نیست. بزرگی او در نقشی که برای برکشیدن خرد در برابر افسانه و خرافه ایفا کرد، و همچنین در پیروزی نهایی روشنگری نهفته است. نام او حتی امروز روز نیز واکنش‌های تندی را موجب می‌شود. مثلاً هنوز هم که هنوز است بسیاری از کسانی که به خطاناپذیری کتاب مقدس معتقدند، از او خشمگین هستند. این مردم به جهت تشفی خاطر با خرسندی - اما به اشتباه - خیال می‌کنند که ولتر به‌هنگام مرگ آرامش نداشته و از بابت الحاد خود افسوس می‌خورده است. اما برخی دیگر ولتر را یک قهرمان می‌دانند؛ انسانی که بیش از هر کس دیگری کوشید تا نور خرد را بر ظلمت تعصب و عدم تساهل بیفکند. همان گونه که رابرت گرین اینگرسول می‌گوید: «ولتر در حدود نیم قرن، در برابر غل و زنجیر، سیاه‌چال و کلیسا، محراب و تخت سلطنت ایستاد و شجاعانه مشعل مقدس خرد را روشن نگاه داشت، مشعلی که روزی جهان را به نور خود متور خواهد کرد».

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده ولتر به زبان فارسی:

- منتخب فرهنگ فلسفی، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- نامه‌های فلسفی (نامه‌هایی درباره انگلستان)، ترجمه علی‌اصغر حلبی، پیک ترجمه و نشر، ۱۳۶۹.
- کاندید، ترجمه جهانگیر افکاری (بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۴۰)؛ ترجمه رضا مرادی اسپیلی (نگاه، ۱۳۸۰)؛ ترجمه محمد عالیخانی (دستان، ۱۳۸۲) ترجمه جمشید بهرامیان (بهرامیان، ۱۳۸۵)؛ ترجمه هانیه فهیمی (جوانه توس، ۱۳۸۵)؛ ترجمه احمد مقدم (دبیر، رفعت، ۱۳۸۷) و ...
- درباره زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- ویلیام جیمز دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ‌های مکرر).
- ویلیام جیمز دورانت، تاریخ تمدن: عصر ولتر، ترجمه سهیل آذری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - François-Marie Arouet
- ۲ - Voltaire
- ۳ - عصر روشنگری (Enlightenment)، دوره‌ای است در قرن هجدهم میلادی که بسیاری از نویسندگان و دانشمندان آن دوره معتقد بودند علم و دانش است که می‌تواند زندگی بشر را بهبود بخشد نه دین.
- ۴ - خداپواری عقلانی یا طبیعی (deism) عقیده به این باور است که خداوند جهان را آفریده و آنرا به عمل قوانین خودش واگذاشته است و در خیر و شر امور آن دخالتی ندارد. علاوه بر ولتر، روسو نیز از نمایندگان برجسته این تفکر به‌شمار می‌رود.
- ۵ - Jean Calas
- ۶ - Toulouse
- ۷ - در آن زمان متهمان در دادگاه شکنجه می‌شدند تا به کارهای خود اعتراف کنند، این شکنجه (یا به اصطلاح بازجویی!) دو شکل به‌خود می‌گرفت یکی بازجویی عادی (question ordinaires) که شکل معمول شکنجه بود و دیگری بازجویی فوق‌العاده (question extraordinaire) که شکنجه با خشونت زیاد بود.
- ۸ - Treatise on Tolerance
- ۹ - Robert Green Ingersoll
- ۱۰ - Louis de Grand
- ۱۱ - Tulle
- ۱۲ - Letters on the English
- ۱۳ - Treatise on Metaphysics
- ۱۴ - innate ideas، برای توضیح این موضوع می‌توانید به بخش جان لاک در همین کتاب مراجعه کنید.
- ۱۵ - لادری‌گری یا ندانم‌گیشی (agnosticism) نظریه‌ای است که امکان شناخت عالم را یا کاملاً نفی می‌کند و یا می‌کوشد با انکار تفکر منطقی، آنرا محدود سازد.
- ۱۶ - روز همه قدیسین (All Saints' Day)، جشن روز اول نوامبر کلیسا به افتخار همه قدیسین.
- ۱۷ - Poem on the Lisbon Disaster
- ۱۸ - Candide
- ۱۹ - final causes



دیوید هیوم^۱ (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

(م. بی‌تردید بزرگترین فیلسوف اسکاتلند است، و شاید هم بزرگترین فیلسوف قرن هجدهم باشد. قرن که خود قرن بزرگان بوده است.

همچنین شاید هیوم را بتوان بزرگترین فیلسوف مدرن و بزرگترین فیلسوف تجربه‌گرا دانست؛ اما او یقیناً بزرگترین فیلسوف در سنت شکاکیت است، سنتی که خود شاید از همه سنت‌های دیگر به فلسفه‌ورزیدن نزدیک‌تر باشد. هیوم همچنین فیلسوف مورد علاقه فلاسفه تحلیلی عصر ماست، و هنوز هم بسیاری از دانشجویان فلسفه برای نوشتن رساله‌های خود به آثار او توجه می‌کنند تا شاید بتوانند موضوعی برای بحث و بررسی بیابند.

هیوم در ادینبورگ^۲ به دنیا آمد، نَسَب خانوادگی پدرش به ارل هوم^۳ می‌رسید و مادرش هم از خانواده‌ای بود که همگی حقوق‌دان بودند. هیوم در دانشگاه ادینبورگ مشغول به تحصیل شد و قرار بود حقوق بخواند اما از هر رشته‌ای به جز فلسفه، ادبیات و تاریخ «عمیقاً تنفر» داشت. هیوم برای تأمین نیاز مالی خود، به صرفه‌جویی و کار و تلاش فراوان روی آورد و خودآموزانه به یک دوره مطالعه پرداخت. برخی معتقدند که شاید در نتیجه همین دوره سخت بود که دچار نوعی پریشانی عصبی شد، گرچند علت آن دقیقاً روشن نیست اما در نهایت مطالعات شخصی‌اش را رها کرد و به عنوان پیشکار یک بازرگان شکر مشغول به کار شد. خوشبختانه چهار ماه بیشتر طول نکشید که اخراج شد! و مطالعاتش را از سر گرفت.

هیوم در ۱۷۳۴ به فرانسه نقل مکان کرد و رساله‌ای در باب طبیعت بشر^۴ را منتشر ساخت؛ هنگامی که به انگلستان باز می‌گشت انتظار داشت به سبب نوشتن آن مورد استقبال شایانی قرار بگیرد، اما به کتاب مذکور ابداً اعتنایی نشد. هیوم با ناراحتی نوشت: «این اثر از زیر چاپ مرده به بیرون آمد، بدون اینکه حتی در میان افراد متعصب نیز زمزمه‌ی اعتراضی برخیزد.» اما بودند کسانی که به این کتاب توجه داشتند، یعنی همان‌هایی که از رسیدن او به مقام استادی در دانشگاه ادینبورگ به اتهام بی‌دینی و اخلاق‌ستیزی جلوگیری کردند. هیوم هرگز نتوانست منصبی در دانشگاه به دست آورد.

اما همان گونه که خودش نیز می‌گوید: «از آنجا که ذاتاً آدم بشاش و خوش‌بینی بودم ... خیلی زود به خودم آمدم»، عدم موفقیتش را در جلب نظر مردم به فراموشی سپرد، و قسمت‌هایی از رساله را به صورت دو کتاب کوچکتر و قابل هضم‌تر به نام‌های پژوهشی در باب فهم بشر^۵ و پژوهشی در باب مبانی اخلاق^۶ در آورد و منتشر ساخت. مردم انگلستان باز هم بی‌اعتنایی کردند. (یکی از مفسران معتقد است که احتمالاً در میان معاصران هیوم، تنها توماس رید^۷ و امانوئل کانت قادر به درک آرای وی بودند و می‌توان ادعا کرد که هر دوی این‌ها، زندگی فلسفی خود را صرف مواجهه با نتایجی کردند که هیوم به آن‌ها رسیده بود.) هیوم به عنوان دستیار سفیر انگلستان به فرانسه بازگشت، در محافل فرهنگی آن دیار مورد استقبال قرار گرفت، و شخصیت نسبتاً معروفی شد. او در سال ۱۷۵۴ کتاب تاریخ انگلستان^۸ را منتشر کرد و با انتشار آن بود که سرانجام شهرتی را که در پی‌اش بود، به دست آورد؛ این کتاب برخلاف آثار فلسفی‌اش، فراوان خوانده می‌شد و بالغ بر شش جلد بود. مکالماتی در باب دین طبیعی^۹ که پس از مرگ وی منتشر شد، همانند آثار قبلی او یعنی دو پژوهش و رساله، از جمله مهمترین کتاب‌های فلسفی است که تاکنون نوشته شده است.

مطالعه طبیعت بشر

هیوم از نوشته‌های فلسفی‌اش اهداف زیادی را دنبال می‌کرد، اما شاید از همه مهمتر به دنبال آن بود که در مطالعه طبیعت بشر همان کاری را انجام دهد که نیوتن درباره حرکت انجام داده بود؛ یعنی تبیینی فروکاستی^{۱۰} از آن به دست دهد. هدف هیوم «کشف سرچشمه‌ها و مبانی مکتومی است که ذهن انسان از طریق فعالیت آن‌ها، به کار می‌افتد». نتایجی که او بدان‌ها می‌رسد تماماً مقرون به شک و تردید است: «آنچه را که ما در حوزه‌هایی بسیار مهم به عنوان باورهای قطعی و قابل قبول تلقی می‌کنیم، در حقیقت همگی بر بنیانی به جز خرد استوار شده است».

هیوم کار خود را با قائل شدن به چندین تمایز پیش می‌برد، اما اگر بخواهیم استدلال‌های او را به طور خلاصه

پی بگیریم لازم است دست کم به سه تایی آن‌ها توجه کنیم. تمایز نخست عبارت است از تمایز میان صورت‌های انطباعی^{۱۲} و ایده‌ها یا تصوّرات^{۱۳}: «میان ادراکات ذهن، آن هنگام که فرد به سبب گرمای زیاد احساس رنج می‌کند ... و زمانی که پس از گذشت مدّتی این ادراک را به یاد می‌آورد یا در تخیل خود رخ دادن آن را انتظار می‌کشد، تفاوت چشمگیری وجود دارد». اوّلی عبارت است از صورت‌های انطباعی که دارای بالندگی و تکاپو بوده، اما دومی عبارت است از تصوّرات یا گرته‌هایی ضعیف‌تر.

دومین تمایز به ماهیت خود تصوّرات برمی‌گردد: تصوّرات ممکن است بسیط یا مرکّب باشد. هیوم به پیروی از لاک می‌گوید تصوّرات بسیط را نمی‌توان به تصوّرات دیگری تجزیه کرد، حال آنکه تصوّرات مرکّب از دو یا چند تصوّر بسیط تشکیل شده است. جا دارد این نکته مهمّ را نیز یادآور شویم که تصوّرات بسیط، نخستین باری که پدید می‌آیند، همواره صورت انطباعی بسیط مرتبط با خود را نیز به همراه دارند. اما این امر لزوماً در مورد تصوّرات مرکّب صادق نیست. بنابراین، با مزه کردن یک آناناس به دلیل وجود انطباع حسی، تصوّر بسیطی از مزّه آن پدید می‌آید. شاید با نگاه کردن به یک میز مرتب هم تصوّر مرکّبی از آن به دست بیاید، اما ممکن هم هست که کسی مثلاً تصوّر مرکّبی از یک اسب تک‌شاخ^{۱۴} در ذهن خود شکل بدهد و برای انجام این کار از تخیل خود بهره بگیرد، یعنی تصوّرات بسیطی را که قبلاً از انطباعات حسی اسب و شاخ به دست آورده بود، به هم پیوند دهد. شاید خیال کنیم این تصوّر مرکّب با امری در جهان خارج مطابقت دارد، یعنی با چیزی که به تجربه دریابید، حال آن که چنین تصوّراتی در واقع چیزی نیست مگر وهم و خیال محض و برآمده از تخیل.

حقایق و تصوّرات

سومین تمایز میان «متعلّق خرد یا متعلّق پژوهش انسان است»: یعنی از روابط بین تصوّرات و حقایق می‌پرسد. اوّلی گزاره‌هایی است که کشف آن‌ها با استفاده صرف از تفکر امکان‌پذیر است یعنی همان تفکر و تأمل با فراغ بال و منقطع از جهان. مثلاً حقایق ریاضیات و منطق را می‌توان تنها با اندیشیدن درباره آن‌ها فهم کرد، و در واقع انکار چنین حقایقی، با تناقض روبرو می‌شود. مثلاً می‌توان گفت گزاره $2+2=4$ رابطه‌ای است که صرفاً بین تصوّرات برقرار است زیرا نفی یا انکار آن به تناقض منجر می‌شود.^{۱۵} اما درک امر واقع^{۱۶} به چیزی بیش از تفکر صرف نیازمند است؛ برای کشف چنین حقایقی باید دانست که جهان چه گونه است. برای این که بدانیم این حرف که «بیرون دارد باران می‌آید» صادق است یا نه، به قدری تجربه نیاز داریم. پیداست که انکار این گزاره به هیچ گونه تناقضی منتهی نمی‌شود، یعنی به هیچ طریقی کمک‌مان نمی‌کند.^{۱۷} هیوم می‌گوید همه گزاره‌ها تنها یکی از این دو نوع است و تبیین شناخت ما از هر کدام از آنها تنها به واسطه آن دسته شواهدی امکان‌پذیر است که به نوع گزاره خود مرتبط باشد. این سه تمایز، و همچنین تأمل هوشمندانه و فراوان هیوم است که او را به سه نتیجه در دناک زیر می‌رساند: خرد هیچ نقشی در باور ما به خودمان، جهان خارج یا استنتاج استقرائی ندارد. به هر کدام از این نتایج نگاه مختصری خواهیم انداخت.

در باب علیّت

فرض کنید کسی ادعا کند که می‌داند رئیس جمهور به تازگی استعفا داده و مدرکش هم گزارشی باشد که در روزنامه چاپ شده

مهمترین آثار

رساله‌ای درباره طبیعت بشر (۱۷۳۹ م.)

پژوهشی در باب مبانی اخلاق (۱۷۵۱ م.)

کوشش هیوم است برای بنا کردن نظامی اخلاقی مبتنی بر سودمندی^{۱۸} و احساس^{۱۹} و نه بر مبنای آموزه‌های دینی.

این اثر در زمان زندگی هیوم مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت، اما بی‌تردید یکی از بزرگترین و مهمترین کتاب‌های فلسفی است که تاکنون نوشته شده است. این کتاب که به سه بخش - درباره فهم، عواطف و اخلاق - تقسیم شده، به تحلیل کامل طبیعت بشر پرداخته است.

مکالماتی درباره دین طبیعی (۱۷۷۹ م.)

این اثر چنان جنجال برانگیز بود که تا سه سال پس از مرگ هیوم منتشر نشد و حتی ناشرش نیز از ذکر نام خود خودداری کرد. این اثر شامل یک مجموعه ایرادات بسیار هوشمندانه است که کمابیش همه دلایل محکم در اثبات وجود خدا را به چالش می‌کشد.

پژوهشی درباره فهم بشر (۱۷۴۸ م.)

یکی از دو نسخه کوتاه‌شده‌تر و همه‌فهم‌تر رساله و احتمالاً جذابترین اثر کوتاه هیوم است. در این کتاب صورت‌بندی او از مسئله استقراء، تأملی بر ضرورت علیّت، بحثی جذاب علیه باور به معجزه، و همچنین اندیشه‌هایی آموزنده درباره ماهیت شک‌گرایی، به همراه مطالب بسیار دیگری آمده است.

و در دست دارد. طبق نظر هیوم کاری که این فرد انجام می‌دهد این است که از مدرکی که در اختیار حواس خود قرار دارد (روزنامه) به واسطه تفکر علی و معلولی فراتر می‌رود یعنی گزارش روزنامه را معلول علت خاصی می‌داند که همانا استعقای رئیس جمهور باشد. از نظر هیوم، تفکر علی و معلولی تنها راهی است که می‌توانیم با استفاده از آن از گذرگاه باریک تجربه حسی کنونی مان فراتر رویم. یعنی از امر قابل مشاهده به امر مشاهده‌ناپذیر و از حال، به گذشته و آینده برویم. از آنجا که تجربیات فراوان این فرد در گذشته نشان داده است که علت‌هایی خاص (رویدادهای سیاسی) منجر به ایجاد معلول‌هایی معین (گزارش روزنامه‌ها) می‌شود، لذا او انتظار دارد که این هم‌آیندی علت - معلول همچنان ادامه داشته باشد و معلول کنونی نیز بنا به روال گذشته از علتی ناشی شده باشد. آنچه که در بن این گونه استنتاج نهفته است همان اصل استقرا^{۱۸} است. یعنی باور به این که آینده نیز همچون گذشته خواهد بود. اما هیوم می‌پرسد، چه چیزی می‌تواند باور ما را به خود این اصل توجیه کند؟

این اصل نمی‌تواند از نوع رابطه بین تصورات باشد، چرا که نفی آن، یعنی این امر که گذشته همانند آینده نخواهد بود، کاملاً پذیرفتنی است و هیچ تناقضی در آن نیست. از طرف دیگر اصل مذکور را بر مبنای امر واقع، یا حقایق مکشوف به وسیله تجربه، نیز نمی‌توان توجیه کرد چرا که مستلزم دور است. زیرا در اثبات آن بناچار باید بگوییم به این دلیل آینده شبیه گذشته خواهد بود که در گذشته، آینده همواره شبیه گذشته بوده است. اما این به معنای استفاده از خود استقرا برای اثبات اصل استقرا است و قابل قبول نیست. هیوم می‌گوید از روی عرف یا عادت است که ما از یک علت خاص، معلول خاصی را انتظار داریم نه بر اساس خرد. در حقیقت، زبربنای این رابطه بین علت و معلول چیزی نیست مگر طبیعت بشر.

اما راجع به باورمان به «خود پاینده»^{۱۹} چه می‌توان گفت؟ یعنی این باور که ما اشخاص یا «خودهایی» هستیم که در طول زمان دوام می‌آوریم. وقتی به عکسی از دوران کودکی خود نگاه می‌کنیم، بر این باور هستیم آنچه که در عکس می‌بینیم، نسخه اولیه‌ای از خودمان است. همچنین از سر خوش بینی، معتقدیم که در ده، بیست سال آینده نیز همان فرد خواهیم بود. باید «خود»ی وجود داشته باشد که می‌تواند این همه تغییرات را تاب بیاورد و من را من کند. هیوم می‌پذیرد که چنین تصویری در ما هست اما می‌گوید اگر قرار باشد این تصور اصیل باشد باید از انطباعی سرچشمه گرفته باشد؛ و وقتی به درون خود می‌نگرد هیچ صورت انطباعی پایداری نمی‌یابد که به این ایده یا تصور مشروعیت ببخشد. او تنها چیزی که در خود می‌بیند دیگ در هم جوشی است از ادراکات در حال تغییر و هیچ خبری از یک خود پاینده نیست. هیوم به این نتیجه می‌رسد که مفهوم خود، محصول تخیلی بی‌پایه و اساس است.

شک‌گرایی

از کجا می‌توانیم به تصور چیزهایی که مستقل از ذهن ما به هستی خود ادامه می‌دهند، یا همان ساکنین جهان خارج، برسیم؟ روشن است که دست پیدا کردن به این تصور از طریق حواس ناممکن است، چرا که اگر این مسئله را مطرح کنیم آنگاه به دام این ادعای باطل می‌افتیم که از اشیایی انطباع حسی داریم که وقتی آنها را

پنج مرحله زندگی انسان از نوزادی تا مرگ. هیوم می‌پرسد چه چیزی هست که با وجود همه این تغییرات ثابت می‌ماند؟



حس نمی‌کنیم باز هم به وجود خود ادامه می‌دهند. هیوم، علاوه بر استدلال‌های دیگر، به این نقد بار کلی نیز اشاره می‌کند که خرد و ذهن نمی‌تواند تصویری را بر سازد. اگر نه خرد و نه حواس هیچ کدام نمی‌توانند ما را متقاعد سازند که اشیاء می‌توانند به وجود خود ادامه دهند، پس چه چیزی جز تخیل ما را به این امر وادار می‌کند؟

به روشنی معلوم نیست که پذیرفتن این دیدگاه شکاکانه هیوم در مورد خردمندی انسان چه عواقبی به دنبال دارد. هیوم خود نیز این معضل را حس می‌کند، و گاهی اذعان می‌دارد که وقتی دست از مطالعه برمی‌دارد و به امور روزمره می‌پردازد، نتایجی که به آن‌ها رسیده هیچ تأثیری بر زندگی او ندارد. اما در جایی دیگر، تبعات ناشی از فلسفه‌اش را کاملاً روشن می‌شمارد. هیوم در متن زیر به عنوان یک نفر اهل مطالعه، درباره ارزش کتاب‌هایی با موضوعی به جز ریاضیات (استدلال انتزاعی) و یا گزارش حواس (آزمایش منطقی) به قضاوت می‌پردازد. او می‌نویسد:

هنگامی که با ایمان به این اصول وارد کتابخانه‌ای شویم، چه خسارتی ایجاد خواهیم کرد! یک جلد کتاب فلسفی در دست خواهیم گرفت و خواهیم پرسید: آیا این کتاب استدلالی انتزاعی در باب کمیّت یا عدد دارد؟ پاسخ منفی خواهد بود. آیا در این کتاب هیچ آزمایش منطقی در مورد حقیقت و وجود آمده است؟ باز هم پاسخ منفی خواهد بود. پس آن را به آتش خواهیم افکند زیرا محتوای آن نمی‌تواند چیزی به جز توهّم و سفسطه باشد.

احتمالاً ما هم امروز روز به طور کامل دلالت‌های ضمنی اندیشه هیوم را نشناخته‌ایم چرا که هنوز داریم با نوشته‌های او سروکله می‌زنیم. اما تأسفباتر اینکه شاید اگر اوضاع کمی فرق می‌کرد، آن وقت هیوم آثار فلسفی بسیار بیشتری از خودش به جا می‌گذاشت. اگر نوشته‌های هیوم را در دوران خودش می‌خواندند و درک می‌کردند، شاید مجبور می‌شد در پاسخ به انتقادات و پرسش‌های مطرح شده، دست به نوشتن حجم مطالب زیادی بزنند. وارد آمدن چنین زبانی بر فلسفه جداً مایه تأسف است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده هیوم به زبان فارسی:

- تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸.
- تحقیق درباره فهم انسانی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، در مجموعه فلسفه نظری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- تحقیق در مبانی اخلاق، ترجمه رضا تقیان ورزنده، گویا، ۱۳۷۷.
- در باب معیار ذوق و تراز دی، ترجمه علی سلمانی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۷۵.
- درباره زندگی و آرای فلسفی هیوم نگاه کنید به:
- تحقیق در آراء معرفتی هیوم، مشکوه، ۱۳۸۰.
- پل استراتون، آشنایی با هیوم، ترجمه زهرا آراین، نشر مرکز، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - David Hume
- ۲ - Edinburgh
- ۳ - Earl of Home
- ۴ - *A Treatise of Human Nature*
- ۵ - *An Enquiry Concerning Human Understanding*
- ۶ - *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*
- ۷ - Thomas Reid، توماس رید (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶ م.) از جمله متفکران روشنگری اسکاتلند در قرن هجدهم
- ۸ - *The History of England*
- ۹ - *Dialogues Concerning Natural Religion*
- ۱۰ - reductive
- ۱۱ - به عبارت دیگر نیوتون توانسته بود جلوه‌های گوناگون حرکت را به چند اصل محدود خلاصه کند (یا فرو بکاهد) و هیوم نیز می‌خواست همین کار را با طبیعت انسان انجام دهد.
- ۱۲ - impressions
- ۱۳ - ideas
- ۱۴ - unicorn
- ۱۵ - به این دسته از احکام یا گزاره‌ها، حکم تحلیلی (analytic judgement) می‌گویند و احکامی هستند که محمول‌شان در موضوع‌شان نهفته است. مثلاً اگر حکم کنیم که «همه مثلث‌ها سه ضلع دارند»، محمول «سه ضلع» در موضوع «مثلث» نهفته است، لذا نفی و انکار آن با تناقض روبرو است.
- ۱۶ - matters of fact
- ۱۷ - احکامی از این دست را حکم ترکیبی (synthetic judgement) می‌خوانند. فلسفه کانت در زمینه احکام تحلیلی و ترکیبی بسیار غنی و قابل توجه است.
- ۱۸ - Principle of Induction
- ۱۹ - enduring self
- ۲۰ - utility
- ۲۱ - sentiment

ژان ژاک روسو

۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م.



ژان ژاک روسو^۱ (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م.) از یک فرد عامی و عادی به شخصیتی برجسته در روشنگری فرانسه قرن هجدهم تبدیل شد و در کنار بزرگانی نظیر دیدرو و ولتر قرار گرفت.

زندگی روسو درست مانند زندگی سایر فیلسوفان بزرگ پرماجر بود. او در ژنو^۲ متولد شد و پدرش ایزاک روسو^۳ یک ساعت‌ساز بود. مادرش، سوزان برنارد^۴ به فاصله کوتاهی پس از به دنیا آمدن او درگذشت و تا سن ده سالگی، پدرش تربیت او را به عهده داشت. در طی همین دوران بود که لذت خواندن ادبیات را چشید. روسو در *اعترافات*^۵ خود نوشته است گاهی تمام طول شب را همراه با پدرش صرف خواندن رمانس‌هایی^۶ می‌کرد که مادرش مجموعه‌ای از آن‌ها را فراهم کرده بود؛ به گفته خودش این امر موجب شد که علاقه‌ای زود هنگام به عواطف پیدا کند. او پس از ۱۷۱۹، به سمت مطالعه آثار جدی تری نظیر *حیات مردان نامی* اثر پلوتارک^۷ و مسخ اثر اویده^۸ سوق داده شد.

همین سالهای کودکی بود که در بسط نظرات سیاسی و اجتماعی بعدی روسو بسیار مؤثر افتاد. فی‌المثل تعهد او به آزادی و هواداری از آرمان‌های جمهوری در همین دوره ریشه داشت:

رم و آتن دائماً مرا به خود مشغول کرده بود، و اگر مجاز باشم چنین حرفی بزنم باید بگویم، با قهرمانان پرآوازه‌شان به گفتگو می‌پرداختم؛ از آنجا که به عنوان شهروند یک جمهوری به دنیا آمده بودم و تمام هم و غم پدرم عشق به کشورش بود، از مواجهه با این اسوه‌ها به هیجان می‌آمدم؛ می‌توانستم خودم را یک یونانی یا یک رومی تصور کنم و به آسانی در قالب شخصیتی که داستان زندگی‌اش را خوانده بودم، فرو می‌رفتم. با خواندن سرگذشت هر کدام از این الگوهای برجسته بی‌باکی و شهامت، چشمانم برق می‌زد و صدایم نیرو و توان تازه‌ای می‌یافت. (*اعترافات*)

امادر سال ۱۷۲۲ میلادی، ورق برگشت؛ پدرش را پس از آنکه در زد و خوردی دست داشت، به جای زندانی کردن از ژنو تبعید کردند؛ و ژان ژاک را به همراه عموزاده‌اش به روستای بُسی^۹ فرستادند، روستایی که چندان از زادگاه‌شان دور نبود. او دو سال بعد به ژنو نزد عمویش بازگشت و برای مدتی شاگرد حکاکی شد که با او بسیار بد رفتاری می‌کرد. روسو از آنجا گریخت و بنا به توصیه پدر پونته^{۱۰} به جستجوی مادام وارنس^{۱۱} پرداخت. این زن به کسانی که به مذهب کاتولیک درمی‌آمدند، پناه می‌داد و از این حیث معروف بود، روسو نیز در سایه حمایت او قرار گرفت. در طول ۱۰ سال پس از این ماجرا، روسو تحصیلاتش را به پایان رساند، نبوغش را در موسیقی کشف کرد، و کوشید به نویسندگی بپردازد؛ و در سال ۱۷۳۳، برخلاف میل باطنی‌اش، به معشوق مادام وارنس مبدل شد.

این رابطه زیاد دوام نیاورد و روسو در سال ۱۷۴۲ میلادی به پاریس نقل مکان کرد. اگر دیدار با وارنس را بتوان نقطه عطف دوره جوانی‌اش شمرد، آنگاه این نقل مکان، نقطه عطف دوران بزرگسالی وی بود. روسو به فاصله کوتاهی پس از ورود به پاریس با دیدرو^{۱۲}، از نویسندگان دانشنامهٔ فرانسه^{۱۳} از در دوستی درآمد و کم‌کم آوازه‌اش در محافل فکری پاریس پیچید. در سال ۱۷۵۰، پس از انتشار نخستین اثر مهمش یعنی *گفتار در علوم و هنر*^{۱۴} به شهرت رسید. روسو این اثر را برای شرکت در یک مسابقهٔ مقاله‌نویسی نوشت که پرسیده بود آیا پیشرفت علوم و هنر موجب رشد و تکامل اخلاقی نیز شده یا خیر؟ و با همین نوشته برندهٔ مسابقه هم شد. اندیشهٔ محوری روسو در این مقاله در مقایسه با آثار بعدی وی خامدستانه است؛ او مدعی شده که پیشرفت تمدن بی‌تردید از برخی جهات نیکی ذاتی انسان‌ها را زایل کرده است.

درباب پیشرفت

استدلال اصلی او در این مقاله آن است که پیشرفت علوم و هنر با انحطاط اخلاقی همراه بوده است؛ پیشرفت و پیچیدگی در این حوزه‌ها، نتیجهٔ تنبلی و همچنین شیفتگی در برابر تجملات است و همین امر راه را برای انحطاط جوامعی این‌چنینی باز می‌کند. از همین روست که به محض آنکه فی‌المثل مصر و آتن و روم به سطح معینی از پیچیدگی فرهنگی رسیدند، لاجرم انحطاط‌شان آغاز شد و طولی نکشید که به انقیاد قدرت‌های خارجی در آمدند. روسو به این نتیجه می‌رسد که همواره تعداد اندکی از مشاهیر پیدا می‌شوند که به راستی به آیندهٔ بشر کمک می‌کنند؛ اما بقیهٔ ما: «... همان بهتر که در گمنامی بمانیم. بگذار چشم طمع به شهرتی ندوزیم که هرگز به دست نخواهیم آورد، شهرتی که به فرض هم که به راستی مستحق آن باشیم اما باز در چنین دوره

و زمانه‌ای، به در دسرسش نمی‌ارزد» (گفتار در علوم و هنر).

انتشار این اثر در محافل فکری فرانسه غوغایی به پا کرد. مقاله مذکور را به‌عنوان جواب دندان‌شکنی به این انگاره عصر روشنگری تعبیر کردند که می‌گفت رشد و کمال انسان در گرو پیشرفت است که جوامع پس از خلاص شدن از شر آخرین بازمانده‌های گذشته مقرون به افسانه و خرافه، بدان دست می‌یابند. روسو به هیچ وجه به چنین چیزی اعتقاد نداشت و با چاپ دومین مقاله او درباره ریشه‌های نابرابری، این موضوع مثل روز روشن شد.

او در نخستین بخش از این مقاله، مفهوم «وحشی نجیب»^{۱۴} یا «انسان وحشی» را مطرح کرد که عبارت است از انسانی وحشی که در تنهایی و آرامش روزگار می‌گذراند، بزرگترین دغدغه‌اش بر آوردن نیازهای اولیه خود است و کمتر به مسائلی همچون برنامه‌ریزی، زبان و هر مقوله دیگری از این دست، که از سنخ الزامات زندگی اجتماعی است، توجه دارد. این اندیشه در تقابل با افکار فیلسوفی نظیر هابز است که زندگی انسان را در وضع طبیعی، «زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه» می‌داند. و البته نکته در همین جاست؛ چرا که روسو می‌خواهد نشان دهد شرارت انسان به دلیل زندگی او در اجتماع پدید آمده است؛ و در نتیجه همین وضع است که لاجرم نابرابری پدید می‌آید و سپس تشدید می‌شود، لذا شرارت انسان نیز دوچندان می‌شود. روسو دقیقاً نمی‌گوید چطور شد که «وحشی نجیب» برای نخستین بار از زندگی انفرادی خود در وضع طبیعی دست برداشت. او در این خصوص تنها به اشاره‌ای گذرا به افزایش جمعیت و مزایای ناشی از همکاری حداقلی در مواقع دشوار بسنده می‌کند. اما یقیناً مدعی است به محض آنکه مردم به روابطی مشخص بین یکدیگر خو بگیرند، شرایط برای ظهور رقابت، حسادت و ستیزه‌جویی مهیا می‌شود:

هر کسی می‌کوشد دیگری را مورد ارزیابی قرار دهد و آرزو دارد خودش هم مورد ارزیابی قرار گیرد؛ و احترام در نزد عامه مردم، واجد ارزش می‌شود. کسی که رقص یا آواز را به‌خوبی می‌داند؛ زیباترین، قویترین... و سخنورترین مردم به محترم‌ترین افراد تبدیل می‌شوند؛ همین امر نخستین گام به‌سوی نابرابری و در عین حال به‌سمت شرارت و فساد است. نخستین بار که کسی را بر دیگری ترجیح دهند، از یک سو نخوت و تحقیر و از دیگر سو شرم و حسد سر بر می‌کند؛ و معجونی که از این خمیرمایه‌ها پدید می‌آید در درازمدت زهری می‌سازد قاتل خرسندی خاطر و معصومیت. (گفتار در منشاء و بنیاد نابرابری)

به نظر روسو اگر پای پدیده‌ای به‌نام مالکیت خصوصی^{۱۵} به میان نمی‌آمد، باز این وضع قابل تحمل می‌بود. او می‌گوید تمدن اساساً هنگامی سنگ بنای محکمی یافت که شخصی پیدا شد و نخست به‌دور تکه زمینی حصار کشید و سپس مدعی مالکیت آن شد؛ به‌محض آنکه مردمان ساده‌ای پیدا شدند و این مدعا را پذیرفتند، پدید آمدن تمدن به‌عنوان وسیله‌ای برای توجیه و تثبیت روابط مالکیت - یا روابط نابرابری - اجتناب‌ناپذیر گردید. بنابراین، مالکیت خصوصی در بن نابرابری و فساد اخلاقی ناشی از آن جای دارد.

مهمترین آثار

گفتار در علوم و هنر (۱۷۵۰ م.)

اثری است که برنده مسابقه مقاله‌نویسی شد، و روسو را به شهرت رساند. این اثر چندان پخته نبود اما مدعای اصلی آن یعنی این امر که پیشرفت تمدن به‌نوعی منجر به فساد نیکی ذاتی انسان‌ها شده، بسیار مجادله‌برانگیز شد.

گفتار درباره منشأ نابرابری^{۱۶} (۱۷۵۵ م.)

نقد مهمی است بر باورهای فیلسوفانی همچون لاک. در این مقاله ادعا شده است که مالکیت خصوصی عامل اصلی بیماری‌های اخلاقی در جوامع امروزی است.

قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲ م.)

بسیاری، البته نه همگان، از آن به‌عنوان شاهکار روسو یاد می‌کنند. در این کتاب آمده است که حاکمیت باید بیانگر اراده عام بدنه جامعه باشد، و خود این امر مستلزم آن است که افراد، وقتی به‌عنوان اعضای آن بدنه عمل می‌کنند،

اغراض شخصی و مختص به‌خود را کنار بگذارند و تنها در راستای منافع عامه قدم بردارند.

امیل (۱۷۶۲ م.)

مقاله‌ای است درباره تربیت و تربیت که به‌دنبال امکان تحقق تعلیم و تربیت «طبیعی»، یعنی فارغ از مفسدهات جوامع مدرن است، که در آن مردم به‌گونه‌ای تربیت می‌شوند که می‌آموزند با یکدیگر همکاری کرده و به هم احترام بگذارند.

اعترافات (۱۷۸۲ م.)

زندگی‌نامه خودنوشت فوق‌العاده جذاب او. ویژگی این اثر صداقت‌آمیز بودن آن است و خط سیر زندگی روسو را از کودکی تا دوران پیری ترسیم می‌کند.



تصویری از سوزانده شدن مشهورترین کتاب روسو یعنی قرارداد اجتماعی، در مائ عام و به سال ۱۷۶۳ میلادی (ژنو)

قرارداد اجتماعی

روسو بر این گمان نبود که انسان دوباره می تواند به وضع طبیعی برگردد (در واقع، او معتقد بود که احتمالاً وضع طبیعی، دقیقاً به معنایی که او مدنظر داشته، دیگر وجود نداشته و هرگز نخواهد داشت). بدیهی است که یک مشکل همچنان به قوت خود باقی است: پس با وضع و اوضاع کنونی، بهترین راه برای تمشیت امور انسان ها کدام است؟ و این همان پرسشی است که روسو در مشهورترین کتاب خود یعنی قرارداد اجتماعی^{۱۶} در پی پاسخ دادن به آن است.

دغدغه روسو در نوشتن این اثر درست بر خلاف کسانی مثل ماکیاولی، عمدتاً طرح پرسش های هنجاری^{۱۷} در خصوص مشروعیت قدرت حاکم است. استدلال او در این خصوص بر اساس مفهوم «اراده عام»^{۱۸} مطرح می شود. افراد پیش از زندگی در جوامع، آزاد بودند که سر در پی اغراض خود خواهانه و مختص به خود بگذرانند. اما به محض این که مردم بر اساس روابطی معین به زندگی با یکدیگر بپردازند، لاجرم این نوع آزادی محدود می شود. با این حال هنوز هم راهی هست که مردم بتوانند در عین حالی که در جامعه زندگی کنند آزادی خود را نیز حفظ کنند؛ و آن راه عبارت است از این که همه افراد عضو یک گروه، بخشی از بدنه حاکمیت آن گروه باشند. در آن صورت آزادی عبارت خواهد بود از رفتار مطابق با «اراده عام» گروه.

اراده عام

مفهوم «اراده عام»، پشتوانه نظری محکمی ندارد. طبق این مفهوم، هنگامی که افراد به عنوان اعضای بدنه حاکمیت عمل می کنند، باید اغراض شخصی و مختص به خود را کنار بگذارند و تنها در راستای منافع عامه گروه قدم بردارند. اما اینکه چنین چیزی در عمل امکان پذیر باشد، محل تردید است. روسو خود صریحاً اذعان دارد پیش از آنکه حتی امکان طرح چنین قضیه ای وجود داشته باشد، ضروری است که شرایط معینی فراهم شود. این امر اولاً و اساساً مستلزم ریشه کن کردن فقر شدید و ثروت بی حد و حصر است، همچنین باید یک نظام تعلیم و تربیت وجود داشته باشد تا شهروندان بسیاری تربیت کند که به دنبال عمل کردن بر اساس منافع عامه باشند. از طرف دیگر دولت نیز، هر شکلی که داشته باشد (و البته خود روسو هم شکل خاصی از آن را توصیه نمی کند)، باید از بدنه حاکمیت جدا بوده، مطیع آن باشد و مطابق اراده عام مردم رفتار کند.

شاید مهمترین نقدی که بتوان به مفهوم اراده عام وارد کرد این است که این امر در عمل به خودکامگی اکثریت منجر می شود. اما کاملاً پیداست که روسو چنین هدفی را دنبال نمی کند؛ درست است که او می گوید مردم «باید مجبور شوند که آزاد باشند» ولی همواره به آرمان آزادی پایبند است. اما مشکل مذکور بسیار جدی است، دست کم به این خاطر که معلوم نیست اصلاً چیزی به نام «منافع عامه» وجود داشته باشد، چرا که ممکن است عامه مردم منافع راستین داشته باشند اما خود این منافع با هم در تضاد باشند.

قرارداد اجتماعی در سال ۱۷۶۲ میلادی منتشر شد. در همین سال بود که بخت و اقبال از روسو روگردان شد. گرچه او در اوج شهرت فکری خود قرار داشت اما رساله/میل^{۱۹} که در باب تعلیم و تربیت بود، به مذاق مقامات حکومت خوش نیامد و او مجبور شد به پاریس بگریزد. بیشتر نوشته های روسو در سال های پایانی عمر خویش به دفاع از مواضعی می پرداخت که در او آثار اولیه خود عنوان کرده بود. از طرف دیگر روسو به بیماری پارانویا^{۲۰} یا همگان دشمن پنداری مبتلا شده بود که روز به روز هم

بر شدت آن افزوده می‌شد. او خیال می‌کرد دوستان قدیمی و هم‌زمان سابقش در جنبش روشنگری - دیدرو، ولتر، دالامبر^{۲۱} و دیگران - به دسیسه‌چینی علیه او مشغولند، و حتی به دیوید هیوم هم، که اسباب مسافرت او را به انگلستان فراهم کرده بود، ظنین بود. اما به‌رغم همه این مشکلات توانست در اواخر عمر خود به نوشتن و تکمیل مجموعه‌ای از آثار و از همه مهم‌تر زندگی‌نامه خودنوشت عظیم خود یعنی *اعترافات* دست بزند، زندگی‌نامه‌ای که حتی تا با معیارهای امروزی نیز [که صراحت و رک‌گویی به مراتب بیش از گذشته است] از حیث صراحت و صداقت چشمگیر است.

روسو در سال ۱۷۷۸ میلادی در حالی درگذشت که آوازه‌اش همه‌جا پیچیده بود. تعهد او به آزادی و برابری این نوید را می‌داد که به‌زودی به‌عنوان نمادی مهم در انقلاب فرانسه در خواهد آمد. آرای او امروز روز نیز اهمیت خود را حفظ کرده است؛ کتاب‌های اصلی او نه تنها از جمله آثار برجسته در زمینه نظریه‌های سیاسی محسوب می‌شود بلکه تأثیر او در زمینه تفکرات مرتبط با سیاست‌های سوسیالیستی و زندگی اشتراکی^{۲۲} نیز مشهود است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده روسو به زبان فارسی:

- *تفکرات تنهایی*، ترجمه پزشکپور، نشر شهریار، ۱۳۴۶.
- *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه منوچهر کیا، نشر دریا، ۱۳۴۹.
- *قرارداد اجتماعی* (متن و در زمینه متن)، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه (چاپ‌های مکرر).
- *امیل: رساله‌ای درباره آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، ناهید (چاپ‌های مکرر).
- *اعترافات*، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، نیلوفر (چاپ‌های مکرر).
- درباره زندگی و آرای فلسفی روسو نگاه کنید به:
- *پل هریسون فرای، ژان ژاک روسو*، ترجمه خشایار دیهیمی، کهکشان، ۱۳۷۶.
- *ارنست کاسیرر، مسئله ژان ژاک روسو*، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- *مارگارت لوفتوس رانالد، ژان ژاک روسو: شرح افکار و آثار برگزیده*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- *آندره شاراک، واژگان روسو*، ترجمه یاسمن منو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Jean-Jacques Rousseau
- ۲ - Geneva
- ۳ - Isaac
- ۴ - Susannah Bernard
- ۵ - Confessions
- ۶ - رمانس (Romance) به آثاری گفته می‌شود که از رمان (Novel) متفاوت است و در آن نویسنده به تخیل خود پر و بال می‌دهد و برخلاف نویسنده رمان در بند حقیقت‌مانندی داستان با جهان واقعی نیست. در رمانس، ماجراها به‌خودی خود معتبر هستند. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات ادبی، سیما داد، انتشارات مروارید، چاپ سوم، تهران: ۱۳۷۸، ص. ۱۵۰.
- ۷ - Plutarch، پلوتارک (۴۶ - ۱۲۷ م.) مورخ و زندگی‌نامه‌نویس یونان باستان. کتاب مذکور (*Lives*) وی از جمله قدیمی‌ترین نمونه‌های زندگی‌نامه‌نویسی در جهان غرب است.
- ۸ - Ovid، شاعر معروف رومی (۴۳ ق.م. - ۱۷ م.) که اشعار عاشقانه‌اش شهرت فراوانی دارد. کتاب *متامورفوزس* (*Metamorphoses*) وی، که کامل‌ترین اثر اوست بر اساس اسطوره‌های یونان باستان به نگارش درآمده است.
- ۹ - Bossey
- ۱۰ - Pontverre
- ۱۱ - Warens
- ۱۲ - Diderot، دنیس دیدرو (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴ م.)، نویسنده و فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم و ویراستار دانشنامه فرانسه
- ۱۳ - *Discourse on the Sciences and Art*
- ۱۴ - noble savage
- ۱۵ - private property
- ۱۶ - *The Social Contract*
- ۱۷ - normative
- ۱۸ - general will
- ۱۹ - *Emile*
- ۲۰ - paranoia
- ۲۱ - ژان دالامبر (۱۷۱۷ - ۱۷۸۳ م.)، فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان فرانسوی و از اعضای جنبش روشنگری فرانسه
- ۲۲ - communitarian
- ۲۳ - *Discourse on the Origin of Inequality*



لودویگ ویتگنشتاین زمانی گفته بود خواندن فلسفه «نوعی رنج کشیدن» است و به احتمال زیاد منظورش خواندن آثار ایمانوئل کانت^۱ بوده (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م.) بوده است. نوشته‌های کانت به طرز حیرت‌آوری پیچیده است.

سه نقد

گاهی کسانی که متوجه شده‌اند کانت در بهره‌گیری از برخی اصطلاحات ابداعی خودش اندکی تسامح به خرج می‌دهد، نبوغ او را در ابداع همین اصطلاحات فنی به‌فرااموشی می‌سپارند و برای خوانندگان آثار او حاشیه‌نویسی‌هایی هراس‌انگیز پدید می‌آورند که خبر از تغییرات معانی این اصطلاحات می‌دهد. از طرف دیگر ترس بیمارگونه کانت از سجاوندی موجب می‌شود جملات آن چنان طولانی شوند که در تصور نمی‌گنجد، صفحات یکی از پس دیگری ادامه می‌یابد بدون این که بتوان امید داشت، جمله‌ای به پایان برسد. با این همه شکی نیست که کانت یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان است.

کانت در کونیگسبرگ^۲ پروس (کالینینگراد^۳ فعلی در روسیه) به دنیا آمد، زندگی کرد و در همان جا درگذشت. او به جز انجام چند مسافرت کوتاه، هرگز زادگاهش را ترک نکرد. کانت در دبیرستان شهر خود درس خواند، به دانشگاه کونیگسبرگ وارد شد و بعدها دانشیار همان دانشگاه شد و در سال ۱۷۷۰ نیز کرسی تدریس منطق و متافیزیک را به دست آورد.

نظم کانت در انجام فعالیت‌هایش بسیار زبازد بود. داستان مشهوری در این زمینه هست مبنی بر این که زنان خانه‌دار کونیگسبرگ ساعت خود را بر اساس پیاده‌روی‌های عصر هنگام او تنظیم می‌کردند، پیاده‌روی‌های کانت منظم و با طمأنینه بود، خدمتکارش حق شناسانه و با گام‌هایی سنگین در پشت سر او حرکت می‌کرد و در مواقع بارانی چتری نیز با خود حمل می‌کرد. مهمانی‌های شام در خانه او طبق یک زمان‌بندی دقیق برگزار می‌شد و یک زمان مشخص و از پیش تعیین شده به مباحثات سیاسی، نقل داستان‌های جالب، موسیقی و غیره اختصاص می‌یافت. همه میهمانان‌هایش معتقد بودند که ضیافت‌های مذکور از هر نظر عالی بود و تمام انتظاری را که افراد از رفتن به چنین میهمانی‌هایی داشته‌اند، برآورده می‌ساخت. کانت در تمام طول عمر خویش عادت داشت که صبحانه‌اش را به تنهایی صرف کند و حتی یک‌بار به دوستی که سرزده و سر میز صبحانه به سراغش آمده بود گفته بود که برو، چون نمی‌توانست چای و صبحانه‌اش را در حضور شخص دیگری بخورد!

معلوم نیست که این داستان‌ها چقدر صحت داشته باشد، خصوصاً این که بسیاری از شاگردان کانت حرف‌هایی درباره او زده‌اند که با این تصویر اغراق‌آمیز چندان جور در نمی‌آید. یکی از این موارد در زیر نقل می‌شود: در میان سالی مانند یک جوان پر نشاط و سرزنده بود؛ و به نظر من این سرزندگی را حتی تا هنگام پیری نیز حفظ کرد. از پیشانی بلند او، که به راستی برای تأمل ساخته شده بود، همواره شادمانی و شادابی می‌بارید. سخنانش که از حیث عمق تفکر بی‌مانند بود، بر زبانش روان و جاری بود. شوخی و بذله‌گویی و طنز در دست او مثل موم بود. در سگفتارهایش از حیث جذابیت بی‌نظیر بود.

گرچه کانت خودش پهنه جهان را نگشته و ندیده بود اما در سگفتارها، نوشته‌های و علایق اولیه‌اش پهنه بسیار وسیعی را در بر می‌گرفت. او در مورد جغرافیا، ریاضیات، انسان‌شناسی، فیزیک، کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی و همچنین منطق، متافیزیک و اخلاق می‌نوشت و درس می‌گفت. اما پس از گذشت این دوره اولیه، تنها به تدریس ادامه داد و به مدت ده سال از انتشار هر گونه نوشته‌ای خودداری کرد. او در سکوت خویش، در حال پی‌ریختن رویکردی یکسر تازه به پرسش‌های بنیادین فلسفه بود.

کانت در سال ۱۷۸۱ سکوت خود را شکست و به انتشار شاهکار خود یعنی *سنجش خرد ناب یا نقد عقل محض*^۴ دست زد. در طول یک دهه پس از چاپ این کتاب، دواثر دیگر، تقریباً با همان میزان اهمیت، منتشر ساخت، یکی *سنجش خرد عملی یا نقد عقل عملی*^۵ و دیگری *سنجش نیروی داوری یا نقد قوه حکم*^۶ و در طول یک دهه پیش از مرگ خودش نیز، که در سال ۱۸۰۴ اتفاق افتاد، چند کتاب مهم دیگر منتشر کرد. این سه نقد، دربرگیرنده راه‌حل‌های کانت برای مسائل و معضلات عمده در زمینه متافیزیک، اخلاق و زیباشناسی است. در اینجا به آرای او نگاهی خواهیم انداخت.

کانت متذکر می‌شود که ظاهر متافیزیک همواره با خودش در جدال بوده است. استدلال‌هایی که در تأیید یا رد مدعاهایی متافیزیکی مطرح می‌شود کمابیش هم‌سنگ است. مدعاهایی نظیر این که جهان حادث است یا قدیم؛ متناهی است یا نامتناهی؛ جوهر مرکب از جوهرهای بسیط تشکیل شده است، یا خیر؛ جبر است یا اختیار؛ و این که خداوند وجود دارد یا نه. به نظر می‌رسد پیشرفت در این مباحثات و رسیدن به نتایجی معین در این خصوص فراتر از ادراک ما باشد. تقدیر بر این بوده است که ما ناگزیر به طرح این پرسش‌ها هستیم اما به محض آنکه از خرد خود برای تأمل در آن‌ها بهره می‌گیریم دچار تناقض می‌شویم، سهل است، در دام یأس و شک گرفتار می‌آییم. کانت می‌نویسد: «این سرنوشت ناگزیر خرد آدمی است که در یکی از حوزه‌های معرفت خود، درگیر پرسش‌هایی شود که از یک سو و به دلیل ماهیت خودش، نتواند از آن‌ها چشم‌پوشی کند، اما از سوی دیگر، به دلیل فرارفتن این پرسش‌ها از مرز قوای ادراکی او، قادر به پاسخ‌گفتن به آن‌ها نیز نباشد».

این موضوع به راستی غامض و بغرنج است، چرا که توانایی‌های عقلانی ما برای سرو سامان دادن به زندگی‌مان ضرورت دارد. از همین رو کانت می‌خواهد به سنجش یا خودارزیایی خرد بپردازد تا محدودیت‌ها و همچنین نحوه صحیح به کارگیری آن معین شود. او امید دارد با انجام این کار هم بتواند به تناقضات پایان‌ناپذیر در زمینه متافیزیک خاتمه دهد و هم این اطمینان خاطر را فراهم کند که اگر خرد در محدوده عمل صحیح خود به کار گرفته شود، راهنمای قابل اعتمادی خواهد بود. پس کانت می‌خواهد که: خرد از نو دشوارترین وظایف خود را عهده‌دار می‌شود که همانا عبارت باشد از شناخت خود، و محکمه‌ای برپا سازد که در آن مدعیات مستدل خود را تأیید کند و از ادعاهای بی‌پایه و اساس خویش چشم‌پوشد، و این کار را نه بر حسب احکامی خودکامانه، بلکه بر مبنای قوانین سرمدی و تغییرناپذیر خود به انجام برساند. این محکمه چیزی نیست مگر سنجش خرد ناب.

ماهیت تجربه

شاید مشهورترین نتیجه این سنجش، نگرش استثنائی کانت به نقش سوژه^۶ در نسبت با ماهیت جهانی است که به تجربه درمی‌آید. پیش از کانت، ذهن را ناظر و ثبت‌کننده منفعل رخدادها می‌پنداشتند. تعبیر مشهوری از این دیدگاه وجود داشت: ذهن، آئینه طبیعت است، یا همانند لوح سفیدی است که تجربه خود را بر آن می‌نگارد، یا همچون توده‌ای موم است که نگین انگشتی طبیعت خود را بر آن نقش می‌کند. وقتی ذهن می‌توانست خود را با چگونگی جهان خارج (عین) تطابق دهد، می‌گفتند سوژه شناختی درباره جهان پیدا کرده است. کانت این برداشت را یکسر وارونه کرد. او در این مناسبات به قول خودش «انقلابی کوپرنیکی»^۷ پدید آورد، یعنی مدعی شد که ذهن فعال است و در شکل دادن به جهان تجربه، نقش مهمی بازی می‌کند. کانت به جای این که بگوید شناخت یا معرفت عبارت است از تطابق ذهن ما با جهان اعیان^۸ مدعی شد که این عین است که باید با ذهن ما تطابق پیدا کند.^۹

نباید تصور کرد که کانت با این کار صرفاً به بازنگری این مدعای لاک پرداخته است که برخی ویژگی‌های اشیاء یا اعیان وابسته به ذهن است؛ یعنی چیزهایی از قبیل رنگ و بو در خود آن‌ها نیست بلکه به رابطه سوژه و ابژه بستگی دارد. مدعای کانت بسیار فراتر از این حرف‌هاست، او می‌گوید که ذهن، تمام آنچه را که از طریق تجربیات حسی دریافت می‌شود، به صورت مکان و زمان مقوله‌بندی و سامان‌دهی می‌کند و سپس به این درون‌داد^{۱۰} با مقولاتی نظیر علیت یا معلولیت و جوهریت یا عرضیت هیأت می‌بخشد. ذهن ما در کل ماهیت جهان تجربی، ایفای نقش می‌کند.

اما این «انقلاب» چگونه به حل مسائل متافیزیک یاری می‌رساند؟ از آنجا که عین باید با توانایی ذهن مطابقت داشته باشد تا

مهمترین آثار

میان مفاهیم خدا، آزادی انسان، فناپذیری و خود مفهوم اخلاق را شامل می‌شود.

سنجش نیروی داوری یا نقد قوه حکم (۱۷۹۰ م.)

ملاحظات کانت درباره زیباشناسی و به‌ویژه در مورد داوری‌هایی است که ما درباره ماهیت امر زیبا و امر والا^{۱۱} به عمل می‌آوریم.

سنجش خرد ناب یا نقد عقل محض (۱۷۸۱ م.)

شاهکار کانت و یکی از استثنائی‌ترین و تأثیرگذارترین کتب فلسفی که تاکنون نوشته شده است. جذاب‌ترین مدعای این اثر آن است که ذهن در تقویم اعیان متعلق معرفت نقش فعالی دارد.

سنجش خرد عملی یا نقد عقل عملی (۱۷۸۸ م.)

حاوی صورتبندی کانت از قانون اخلاقی است و بحث مفصلی درباره رابطه

اساساً به عنوان یک عین بر ما پدیدار شود، پس معرفت و شناخت ما از عین، معرفت به پدیدارها است. مفهوم پدیدار در دل خود متضمن چیزی فراتر از آن، یعنی واقعیتی فراسوی پدیدار است. پس کانت میان پدیدارها یا فنومن‌ها^{۱۲} و چیزها در خود (امور فی نفسه) یا نومن‌ها^{۱۳} یعنی چیزها جدای از تجربه، تمایز می‌گذارد. ما می‌توانیم درباره پدیدارها معرفتی به دست بیاوریم اما در مورد امور فی نفسه، تنها می‌توانیم به اندیشیدن بپردازیم و بس، و به همین دلیل است که متافیزیک درگیر تناقض می‌شود. پژوهش متافیزیکی کوششی است برای شناخت امور فی نفسه، بر مبنای مقولاتی که اساساً مختص به جهان ذیل تجربه است.

از آنجا که علیّت نتیجه فعالیت مقوله ساز ذهن ماست، خرد وقتی رویدادی را درک می‌کند، به درستی در پی علت آن می‌گردد - جهان اعیان محصور در مکان و زمان، بدون علیّت تصور نیست. اما وقتی می‌کوشیم این مفهوم (علیّت) را به کل جهان، یعنی جهان آن گونه که در خود است، تعمیم دهیم و می‌پرسیم که آیا خود جهان معلول است یا نه، از قلمرو راستین عقل فراتر رفته ایم و لذا تناقض اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

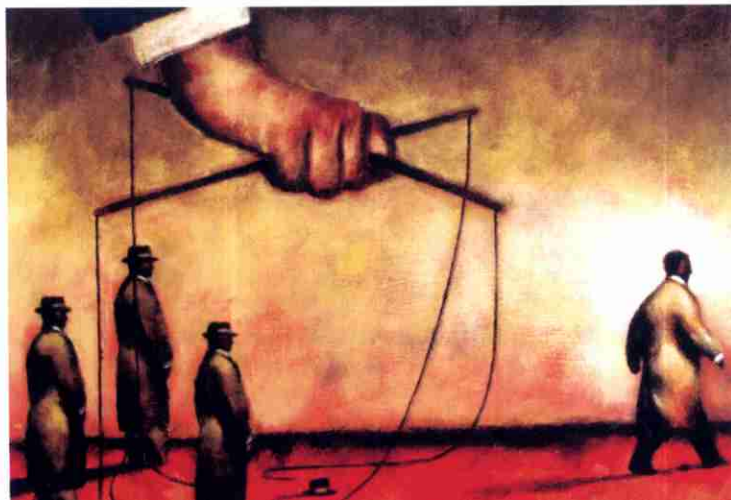
این نحو تفکر، در عین حال که نشان می‌دهد که چرا متافیزیک تماماً محل شک و تردید است، اما معرفت به جهان تجربی را نیز میسر می‌شمارد و برای خرد انسان در فرآیند فهم او از جهان پدیدارها، نقش غیر قابل انکاری قائل می‌شود. کانت با این که به تضعیف متافیزیک می‌پردازد اما برای پاره‌ای از حقایق، مجالی قائل می‌شود. یک بار دیگر به مسئله علیّت توجه کنید. اگر به جهانی که به تجربه ما می‌آید جز در پرتو مفهوم علیّت نمی‌توان اندیشید، پس در جهان تجربی، همه چیز واجد علیّت است. در این جا آزادی آدمی پدیدار نیست. در این دیدگاه اگر بپرسیم که آیا انسان، به عنوان امری فی نفسه، به راستی آزاد است یا نه، پاسخی نمی‌یابیم، یعنی چنین امری ظنی یا محتمل است. با محتمل بودن اختیار، اخلاق نیز مجالی برای جولان دادن می‌یابد.

انجام عمل صحیح

برداشت کانت از اخلاق عمیقاً خردمحورانه است، و این خود وجه تمایز او از سایرین است چرا که دیگران مدعی هستند که باید اخلاق را بر حس^{۱۴} و یا حتی تبعات عمل مبتنی کرد. از نظر کانت، انجام عمل صحیح بر شخصیت، سلیقه و یا شرایط استوار نیست - چرا که همه این امور به احتمال زیاد از کنترل فرد خارج است؛ بلکه بر وظیفه، یعنی عمل بر اساس «قانون اخلاقی»^{۱۵} مبتنی می‌شود. کانت می‌گوید قانون اخلاقی در ذات خود نمی‌تواند امری نظری باشد، یعنی نمی‌تواند به این صورت باشد که «اگر می‌خواهید چنین و چنان شود، باید چنین و چنان کنید.» از این صورت‌بندی نمی‌توان به امر اخلاقی راه پیدا کرد. چرا که قانون باید مطلق و جازم^{۱۶} باشد، یعنی به این صورت باشد که «چنین کنید» یا «چنان نکنید». کانت برای آنچه که خود آن را «حکم مطلق»^{۱۷} می‌نامد، صورت‌بندی زیر را ارائه می‌کند: «تنها بر پایه آیینی رفتار کن که به واسطه آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن آیین، یک قانون عام گردد».

ذکر مثالی از خود کانت مسئله را روشن می‌کند. فرض کنید که اجاره خانه‌تان را نپرداخته‌اید و از نظر مالی شدیداً در مضیقه هستید؛ به نظر می‌رسد به این زودی‌ها هم مشکلاتتان تمام‌شدنی نیست. به سراغ دوستی می‌روید تا از او پول

قرض بگیرید و او هم قبول می‌کند به شما قرض بدهد به شرط آنکه تا هفته بعد پولش را پس بدهید. یقین دارید که نمی‌توانید این کار را انجام دهید



مسئله اختیار در فلسفه کانت
محتمل و ظنی باقی می‌ماند.

اما می خواهید هر طور شده پول را قرض بگیرید به همین خاطر به این فکر می افتید که بیخودی قول بدهید.

کانت می گوید که اعمال بر اساس آیین ها^{۱۸} یا قوانینی انجام می شود و قانونی که در این موقعیت به فکر تان می رسد این است که: «وقتی به پول احتیاج دارم، آن را قرض می گیرم و قول می دهم که پس دهم، ولو این که مطمئن باشم بیخودی قول داده ام.»

کانت برای این قانون آزمونی در نظر می گیرد که عبارت است از «قابلیت فراگیر شدن»^{۱۹} آن: به این معنا که فرض کنید قانون مذکور به قانونی عام تبدیل شود و همه آن را بپذیرند. آیا نظامی که بر این مینا پدید می آید یکپارچه است یا در آن تناقض دیده می شود؟ اگر یکپارچه است پس دارید کار درستی انجام می دهید و الاّ دارید از قانون اخلاقی سرپیچی می کنید. اگر قرار باشد همه قول های بیخود بدهند، خود قول دادن غیر ممکن می شود، دیگر چه کسی پیدا می شود که قول تان را باور کند؟ قانونی که به فکر تان می رسد دچار تناقض است و لذا با «حکم مطلق» جور در نمی آید. پس این کار را انجام ندهید.

نظریه های اخلاقی را می توان به روش های مختلفی دسته بندی کرد، اما هر دسته بندی ای که صورت بگیرد طرفداران کانت، جایگاه خاص خودشان را خواهند داشت، و البته مباحثه میان اخلاق گرایان وظیفه محور^{۲۰} و نتیجه گرایان^{۲۱} هرگز تمامی ندارد. از این گذشته، درک کامل مسائلی که امروزه در زمینه فلسفه اخلاق وجود دارد بدون فهم کلیات تفکر اخلاقی کانت شاید ناممکن باشد، اما فهم فلسفه آلمان از زمان کانت به بعد، بدون درک عمیق فلسفه وی یقیناً غیر ممکن است. دیدگاه کانت درباره ذهن انسان به عنوان امری فعال که به جهان تجربی شکل می دهد، گرچه در روزگار خودش نوآورانه محسوب می شد اما امروز روز در نخله های مختلف فلسفی امری بدیهی محسوب می شود. کانت خود به گوشه و کنار جهان سفر نکرد اما پیداست که تفکر او امروزه تمامی قلمرو وسیع فلسفه را در نور دیده دارد.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار کانت که به فارسی ترجمه شده است:

- سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- نقد عقل عملی، ترجمه انشاء... رحمتی، نورالثقلین، ۱۳۷۴.
- نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
- تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- درس های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، نقش و نگار، ۱۳۸۴.
- درباره زندگی و آرای فلسفی کانت نگاه کنید به:
- فردریک کاپلستون، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی، ۱۳۶۰.
- راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- لوسین گلدمن، کانت و فلسفه معاصر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۱.
- بروس اونی، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه مصطفی ملکیان و علیرضا آل بویه، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- راجر اسکروتن، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- میرعبدالحسین نقیب زاده جلالی، فلسفه کانت: بیداری از خواب دکماتیسیم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۴.
- ژیل دلوز، فلسفه نقادی کانت: روابط قوا، ترجمه اصغر واعظی (تهران، نشر نی، چاپ های مکرر)؛ ترجمه مهدی پارسا (تهران، گام نو، ۱۳۸۶).
- کریم مجتهدی، افکار کانت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.

پی نوشت ها:

- | | | |
|---|-----------------------|---------------------------------|
| Kaliningrad – ۳ | Konigsberg – ۲ | Immanuel Kant – ۱ |
| The Critique of Practical Reason – ۵ | | The Critique of Pure Reason – ۴ |
| Copernican Revolution – ۸ | subject – ۷ | The Critique of Judgement – ۶ |
| | | objects – ۹ |
| ۱۰ – دلیل این که کانت این تحول را انقلابی کوپرنیکی خوانده، کاملاً روشن است. پیش از کوپرنیک زمین را ثابت و خورشید و ستارگان را در حرکت فرض می کردند اما کوپرنیک این مناسبات را معکوس کرد یعنی گفت خورشید و ستارگان ثابت و مشاهده گر زمینی متحرک است. | | |
| noumena – ۱۳ | phenomena – ۱۲ | input – ۱۱ |
| categorical – ۱۶ | moral law – ۱۵ | sentiment – ۱۴ |
| universalizability – ۱۹ | maxim – ۱۸ | categorical imperative – ۱۷ |
| sublime – ۲۲ | consequentiality – ۲۱ | duty-based – ۲۰ |



توماس پین در تتفورد^۲ انگلستان و در ۲۹ ژانویه سال ۱۷۳۷ میلادی به دنیا آمد. سی و هفت سال اول زندگی اش سراسر ناکامی بود. او در مشاغل بسیاری از جمله معلمی، خرید و فروش تنباکو و جمع آوری مالیات شکست خورد. ازدواجش فاجعه آمیز بود، برخی زندگی نامه نویسان گفته اند که پین تا سال ۱۷۷۴ میلادی و پیش از آنکه رسماً از همسرش جدا شود، حتی یک روز هم با او زندگی نکرد. و هنگامی هم که هفده ساله بود، کوشید فرار کند و به دریا برود اما پدرش او را بر روی عرشه کشتی گیر انداخت و به خانه بازگرداند.

ناکامی های اولیه پین جای تعجب چندانی ندارد. او برخلاف بسیاری از فیلسوفان بزرگ، در خانواده ای به دنیا آمد که وضعیت مالی مناسبی نداشت. پدرش جوزف پین^۳ از اعضای انجمن دوستان^۴ بود که به دوزندگی لباس زنانه اشتغال داشت و از این شغل در آمد چندانی عایدش نمی شد. پین بعدها اظهار داشت که والدینش به خاطر فرستادن او به مدرسه از نظر مالی دچار مضیقه شدند: «پدر و مادر من، نمی توانستند حتی یک پول سیاه بیشتر از آنچه که برای تحصیل من می پرداختند، به من بدهند؛ و حتی برای تأمین همین هزینه هم به سختی می افتادند».

با این حال، گرچه دوران کودکی پین آینده روشنی را برای او نوید نمی داد اما در تربیت وی جنبه هایی وجود داشت که تأثیر بسیار ماندگاری بر شخصیتش به جا گذاشت و به نوشته های سیاسی اش، که بعدها مایه شهرت او شد، غنای خاصی بخشید. مهمترین این ها، عضویت پدرش در انجمن دوستان بود که این باور را در او تقویت کرد که همه انسان ها در بدو تولد با هم برابرند و این که برای اصلاح جامعه به شهامت اخلاقی نیاز است.

اما وقتی بخت به او رو کرد، همه چیز به سرعت عوض شد. پین در اکتبر ۱۷۷۴ میلادی به توصیه بنجامین فرانکلین^۵ با کشتی به آمریکا رفت. ملاقات او و فرانکلین زمانی رخ داد که پین می کوشد پارلمان را متقاعد کند تا مالیات ها را کاهش دهد. فرانکلین معرفی نامه ای به او داده بود و به همین دلیل توانست برای خودش شغلی دست و پا کند. او نخست به نویسندگی برای مجله پنسیلوانیا^۶ پرداخت و بعدها سردبیر آن شد. در همین جا بود که او نخستین مقاله مهم خود را نوشت، یعنی فراخوان لغو برده داری که آن را با امضای «عدالت و انسانیت» به چاپ رساند.

عقل سلیم

پین پس از نوشتن مطلب مذکور، مقاله «عقل سلیم»^۷ را نوشت که موجب شهرت او شد، این مقاله در اوایل سال ۱۷۷۶ میلادی به چاپ رسید و خیلی زود تأثیر خود را نشان داد. پین در این مقاله نوشت که هم از نظر اخلاقی و هم به لحاظ الزامات عملی، آمریکا باید به دنبال استقلال از بریتانیای کبیر باشد. او به نظام سلطنت موروثی تاخت، و بخشی از این حمله به دلیل تضاد آن نظام با اصل برابری بود، اصلی که خود ریشه در شرایط طبیعی انسان دارد:

از آنجا که همه انسان ها در اصل با هم برابر هستند، هیچ کس به صرف تبارش حق ندارد خانواده خود را الی الابد از دیگران برتر بخواند، و اگر چه ممکن است خود این فرد در نزد هم عصرانش شرافت و اعتباری کسب کرده باشد اما این امکان هم وجود دارد که نسل های پس از او چنان از این جایگاه به دور باشند که لیاقت به میراث بردن آن را نداشته باشند. یکی از محکم ترین دلایل طبیعی برای اثبات نادرستی موروثی بودن حق پادشاهی این است که طبیعت با آن مخالف است، والا امروز باید طبیعت را مسخره می کردیم که چرا شیر را سرور آدمی قرار داده است.

از نظر پین، منطقی نبود که پادشاه بریتانیا بر آمریکا نیز حکومت کند. او می گفت که چنین امری در نهایت موجب خواهد شد که اربابان آمریکا تا آنجا که از دستشان بریاید این کشور را عقب نگه دارند. او همچنین معتقد بود که استقلال آمریکا و تأسیس یک حکومت جمهوری، مبتنی بر اصل برابری همه شهروندان، بهترین راه برای جلوگیری از بروز جنگ های داخلی خواهد بود.

بدون شک دامنه تأثیر گذاری مقاله «عقل سلیم» بسیار زیاد بود. این اثر نه تنها بسیاری از شخصیت های

توماس پین^۱ (۱۷۳۷-۱۸۰۹ م.) با مقالات و رساله های سیاسی خود در وقوع انقلاب آمریکا نقش مهمی ایفا کرد؛ اما آثار متأخر او موجب شد که هواداران خود را در این کشور از دست بدهد.

برجسته آمریکا را که تمایلات استقلال طلبانه داشتند برانگیخت بلکه میزان فروش آن در میان توده مردم نیز بسیار زیاد بود - به طوری که در عرض سه ماه پس از انتشار، بیش از ۱۲۰,۰۰۰ نسخه از آن فروش رفت. پین در تمام طول «جنگ‌های استقلال»^۸ به نوشتن ادامه داد و همچنان تأثیرگذار بود. مثلاً جورج واشینگتن^۹ اندکی قبل از جنگ ترنتون^{۱۰} سربازان بی‌روحیه خود را جمع کرد تا نوشته‌های پین را با صدای بلند برای آن‌ها بخوانند و به این ترتیب روحیه بگیرند:

اکنون زمان آزمودن روح انسان هاست. سرباز روزگار خوشی و عافیت در چنین موقعیت خطیری از وظیفه خدمت به کشورش پا پس می‌کشد. اما آنکه اکنون پایداری ورزد، شایسته ستایش هر مرد و زنی خواهد بود. استبداد هم مانند جهنم است که به راحتی نمی‌توان از شر آن خلاص شد؛ اما چه غم! که هر چه جنگ سخت‌تر باشد، پیروزی نیز شکوهمندتر است؛ زیرا آنچه را که آسان به دست آوریم، در آن به دیده تحقیر می‌نگریم؛ تنها شجاعت است که همه چیز را ارزشمند می‌سازد.

حقوق بشر

پین پس از پایان جنگ و پیش از بازگشت به انگلستان، برای مدتی کوتاه چند شغل دولتی را پذیرفت. او در بازگشت به وطن مهمترین اثر خود یعنی حقوق بشر^{۱۱} را نوشت. این اثر عمدتاً به دفاع از مبانی انقلاب فرانسه می‌پرداخت و پین آن را در پاسخ به انتقاداتی نوشت که ادموند برک^{۱۲} در کتاب تأملات^{۱۳} خود علیه آن انقلاب مطرح کرده بود. پین با بسط آموزه‌ای که نخستین بار در مقاله «عقل سلیم» آمده بود، گفت که مردم با حقوقی یکسان، یعنی همان حقوق طبیعی، متولد می‌شوند؛ اما در انزوا به سر نمی‌برند، بلکه در جوامع زندگی می‌کنند و از منافع کار گروهی و جمع‌گرایی بهره‌مند می‌شوند. متأسفانه، در چنین شرایطی، حقوق مردم خواه ناخواه مورد تعدی قرار می‌گیرد، چرا که انسان از عیب و نقص بری نیست. لذا مردم بناچار برای احقاق همه حقوق طبیعی خود، آن دسته از حقوقی را که به تنهایی قادر به حفظ و حراست از آن نیستند، از جمله حق جبران مافات، به دست حکومت می‌سپارند.

از نظر پین، این بدان معناست که حکومت تنها زمانی مشروعیت دارد که کل مردم در تأسیس آن مشارکت داشته باشند؛ یعنی حکومت باید از میان مردم و برای مردم باشد. و این امر خط بطلانی است بر سلطنت طلبی موروثی، چرا که این شکل حکومت مستلزم آن است که نسل‌های قبلی، حاکمان نسل‌های نو را تعیین کنند. در واقع پین مدعی است که تنها شکل مشروع حکومت، جمهوری دموکراتیک^{۱۴} است؛ این شکل حکومت آیین تمام‌نمای حقوق برهم‌انباشته‌ای است که مردم خود به تنهایی قادر به دفاع از آن نیستند و لذا برای احقاق حقوق خود، آن را به دولت وا می‌گذارند.

پین پا را از این نیز فراتر گذاشت و در کتاب حقوق بشر به تشریح نسبتاً مفصل یک نظام رفاه اجتماعی^{۱۵} پرداخت، که هدف از آن مقابله با محرومیت‌های اجتماعی ناشی از فقر بود. او خاطر نشان کرد که ظاهراً چوبه دار در انحصار فقیران است! و مدعی شد که همین امر نشان از خطای حکومت دارد:

چرا به ندرت اتفاق می‌افتد که کسی به غیر از مردمان فقیر اعدام شود؟ حقیقت امر این است که مهمترین دلیل این امر،

مهمترین آثار

«عقل سلیم» (۱۷۷۶ م.)

مقاله‌ای که شهرت توماس پین مدیون آن است. این مقاله که در اثناي جنگ‌های استقلال آمریکا منتشر شد، مدافع استقلال آمریکا از بریتانیای کبیر است، به دلایل اخلاقی و هم به لحاظ الزامات عملی.

عصر خرد (۱۷۹۴ م.)

این کتاب مبانی خداباوری عقلانی را در پرتو روشنگری مطرح می‌کند، اما از همه مهم‌تر حمله پین به خدای کینه‌توز کتاب مقدس مسیحیت است، که بسیاری از هواداران او را در دنیای نو، از او رویگردان کرد.

حقوق بشر (۱۷۹۲ م.)

دفاع از مبانی انقلاب فرانسه و در پاسخ به انتقاداتی نوشته شده است که ادموند برک در کتاب تأملات خود علیه آن مطرح کرده بود. نکته اساسی مندرج در این کتاب عبارت است از اینکه تنها شکل مشروع حکومت همانا جمهوری دموکراتیک است که حکومتی است از میان مردم و بر مردم.

عدالت ارضی (۱۷۹۷ م.)

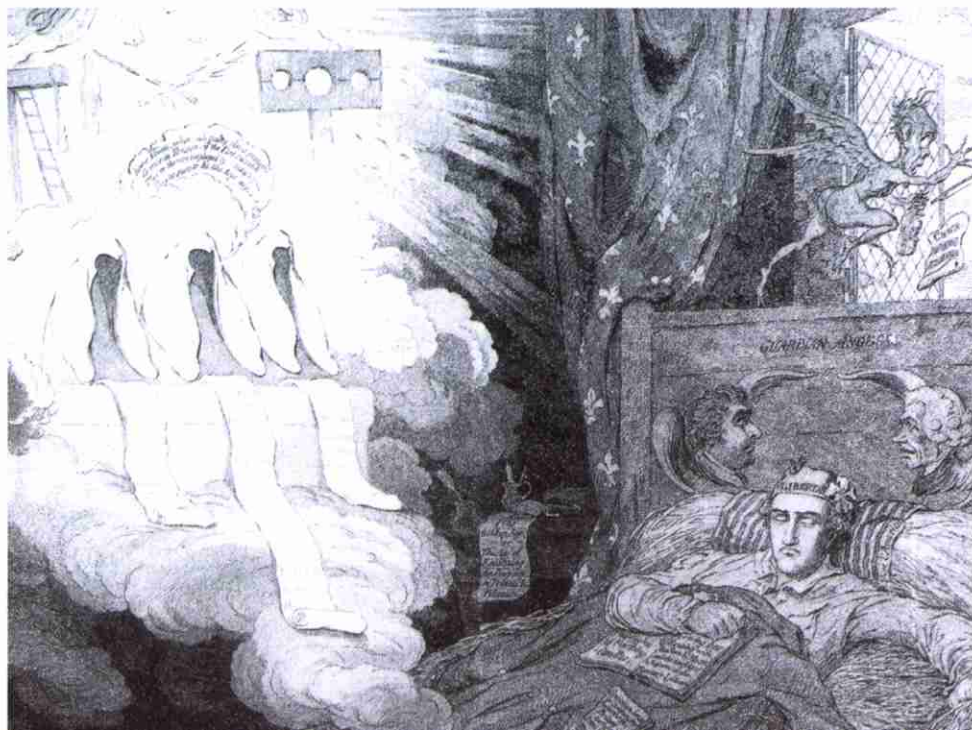
این کتاب به دفاع از نظام مالیاتی بر زمین و دارایی می‌پردازد که منافع حاصل آن به خزانه ملی واریز شود و سپس در میان همه مردم کشور توزیع گردد. پین تأکید می‌کند که انجام چنین عملی نه از سر صدقه و نیکوکاری بلکه مبتنی بر حق مسلم انسان هاست.

همانا وجود فقر و فلاکت در زندگی این دسته از مردم است. تربیت این مردمان به گونه‌ای است که از اخلاقیات بی‌بهره می‌مانند و چشم‌اندازی روشنی نیز برای زندگی آینده خود نمی‌یابند؛ اینان در اصل قربانیان بی‌سرپناه وحشی‌گری و فساد قانونمند هستند. تعداد این افراد سریار حکومت آنقدر زیاد است که نمی‌توان به اصلاح شرارت‌ها و بدی‌های آنها دست زد و شرایط همه افراد جامعه را، که جایی در دربار ندارند، بهبود بخشید.

حکومت بریتانیا تاب شنیدن این سخنان را نداشت و دربار سلطنت در ماه می سال ۱۷۹۲ میلادی بیانیه‌ای علیه نوشته‌های فتنه‌جویانه او منتشر کرد و در آن وی را به خیانت متهم نمود. پین مجبور شد به فرانسه بگریزد و دیگر هرگز به کشورش بازنگشت. در فرانسه نخست از او استقبال کردند و حتی یک کرسی از مجمع ملی را به او اختصاص دادند. اما اوضاع بر همین منوال نماند و روئیسپیر رهبر ژاکوبین‌ها^{۱۶} به دلیل رفت و آمد پین با ژروندیست‌ها^{۱۷} که گروه جمهوری‌خواه میانه‌روی بودند، وی را دستگیر کرد. این دستگیری به فاصله کوتاهی پس از انتشار کتاب عصر خرد^{۱۸} او صورت گرفت. پین در این کتاب از خداآوری عقلانی^{۱۹} هم در مقابل الحاد و هم در برابر مسیحیت دفاع کرده بود.

چیزی نمانده بود که پین در دوره وحشت ژاکوبین‌ها جان‌اش را از دست بدهد، اما دولتمدار آمریکایی جمیز مونرو^{۲۰} مداخله کرد و او آزاد شد. پین پس از آزادی از زندان به کار نوشتن ادامه داد. او در کتاب عدالت/رضی^{۲۱} دوباره به سراغ مسائلی نظیر عدالت اجتماعی و حقوق اساسی بازگشت. پین می‌گفت که نشانه یک دولت متمدن باید این باشد که اجازه ندهد هیچ انسانی در مقایسه با زندگی در دورانی پیش از دولت مذکور، شریرتر گردد. او یادآور شد که وضعیت مردمان فقیر در کشورهای اروپایی از سرخوستان بومی آمریکای شمالی هم رقت‌بارتر است و برای اثبات حرف خود استدلال کرد که بیش از نیمی از مردمان کشورهای اروپایی هیچ زمینی در اختیار ندارند.

از نظر پین راه حل این مشکل رو آوردن به مالکیت جمعی نبود، به عکس کارل مارکس که حدود صد سال بعد به چنین نتیجه‌ای رسید. پین می‌گفت باید نظام مالیاتی بر زمین و دارایی وضع شود و منافع حاصل از آن به خزانه ملی واریز گردد و سپس در میان همه مردم کشور توزیع شود. پین تأکید داشت که انجام این کار نه از سر صدقه و نیکوکاری بلکه مبتنی بر حق مسلم انسان‌هاست. همه انسان‌ها به عنوان ساکنان زمین، در وضع طبیعی نسبت به آن به یک اندازه حق مالکیت دارند. خزانه ملی که او پیشنهاد تأسیس آن را داده بود، می‌توانست به جبران مافات بپردازد چرا که بسیاری از مردم، به دلایلی منطقی، قادر به احقاق چنین حقی نیستند.



کاریکاتوری هجوآمیز اثر گیلاری^{۲۲}، که در آن کابوس توماس پین به تصویر کشیده شده است، و نشان می‌دهد اگر پین بخواهد به بریتانیا برگردد چه چیزی انتظارش را خواهد کشید.

پین در سال ۱۸۰۲ میلادی به آمریکا بازگشت، سرزمینی که نخستین بار او را بلندآوازه کرده بود. اما این بار شهرتش بسیار کمتر از بیست سال قبل و در زمان ترک آن سرزمین بود. استدلال‌های پین در کتاب عصر خرد، به ویژه حمله‌اش به خدای کینه‌توز و انتقامجوی کتاب مقدس، بسیاری از هواداران وی را در دنیای نو^{۲۲} از او رویگردان کرده بود. لذا با اینکه او تا دم مرگ به نوشتن ادامه داد اما در سال‌های پایانی عمر خود، در گمنامی و بیماری دست و پا می‌زد.

تاریخ نیز عیناً چنین معامله‌ای با او کرده است. گرچه نوشته‌های پین در طول دوران حیاتش بسیار تأثیرگذار بود و پیگرایان بریتانیا او را یک قهرمان می‌دانستند اما غالباً او را از جمله فیلسوفان بزرگ به‌شمار نمی‌آورند. یکی از دلایل این امر آن است که نوشته‌های او فصاحت و بلاغت آثار کسانی همچون جان لاک و کارل مارکس را نداشته است. اما وارد کردن چنین انتقادی به پین ناشی از سوءفهم نیست او از نوشته‌هایش است. پین توده مردم را مخاطب قرار داده بود و همچنین این توانایی را داشت که به نثری روان بنویسد، توانایی‌ای که بسیاری از فلاسفه فاقد آن بوده‌اند؛ او قادر بود مردم را برانگیزد و آنها را وادار کند که ارزش‌ها و گرایش‌های سنتی خود را با دیدی تازه بنگرند. حتی اگر کسی امروز روز هم نوشته‌های پین را بخواند، مسحور قدرت و انسجام نوشتار او خواهد شد.

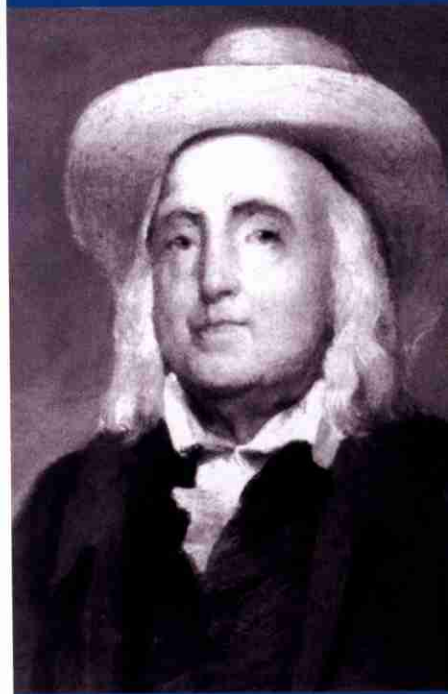
کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده پین به زبان فارسی:

- حقوق بشر: برگ پرماجری از انقلاب کبیر فرانسه، ترجمه اسدا... مبشری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- عقل سلیم، ترجمه رامین مستقیم، نشر نقش جهان، ۱۳۸۳.
- درباره زندگی و آرای فلسفی پین نگاه کنید به:
- هاوارد فاست، تام پین، ترجمه حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- مایکل ترو، تاماس پین، ترجمه حسن کامشاد، کیهانشان، ۱۳۷۳.
- مارک فیلیپ، تام پین، ترجمه محمد قائد شرفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Thomas Paine
- ۲ - Thetford
- ۳ - Joseph Paine
- ۴ - انجمن دوستان (Society of Friends)، فرقه‌ای در دین مسیحیت که کشیش یا مراسم رسمی مذهبی نداشت و با خشونت مخالف بود. به اعضای این گروه کواکر (Quaker) می‌گویند. پدر پین نیز یک کواکر بود.
- ۵ - Benjamin Franklin، بنجامین فرانکلین (۱۷۰۶ - ۱۷۹۰م)، سیاستمدار، دانشمند و نویسنده آمریکایی.
- ۶ - Pennsylvania «common sense» - ۷
- ۸ - جنگ‌های استقلال (War of Independence) که بین سال‌های ۱۷۷۵ تا ۱۷۸۳ میلادی در گرفت و موجب استقلال آمریکای شمالی و تأسیس کشور ایالات متحده آمریکا شد.
- ۹ - George Washington، جرج واشینگتن (۱۷۳۲ - ۱۷۹۹م)، فرمانده جنگ‌های استقلال آمریکا.
- ۱۰ - Trenton، ترنتون، مرکز ایالت نیوجرسی آمریکا است.
- ۱۱ - The Rights of Man
- ۱۲ - Edmund Burke
- ۱۳ - Refelections
- ۱۴ - democtartic republicanism
- ۱۵ - welfare
- ۱۶ - Robespierre، ماکسیمیلیان رویسپیر (۱۷۵۸-۱۷۹۴م)، که اصالتاً ایرلندی تبار بود رهبری گروه خشونت‌طلب ژاکوبین‌ها (Jacobins) را در سال ۱۷۹۳ میلادی به دست گرفت و انقلاب فرانسه را به‌سوی خشونت پیش برد، او و گروهش بیش از سی و پنج هزار نفر را دستگیر و اعدام کردند که از این میان باید به ژرژ ژاک دانتون (از رهبران انقلاب فرانسه) اشاره کرد. با اعدام او در ژوئیه ۱۹۷۴ میلادی دوره موسوم به وحشت به‌پایان رسید.
- ۱۷ - Girondins
- ۱۸ - Age of Reason
- ۱۹ - نگاه کنید به توضیحات این موضوع در بخش مربوط به ولتر.
- ۲۰ - James Monro
- ۲۱ - Agrarian Justice
- ۲۲ - New World، لقبی است که در آن زمان به آمریکا داده بودند.
- ۲۳ - Gillary



جرمی بنتام^۱ (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م)، همان قدر به عنوان یک فیلسوف مشهور است که به عنوان یک اصلاح گر اجتماعی. از طرف دیگر او اختراعات فراوانی نیز انجام داده و از این حیث نیز معروف است. مهمترین خدمت او به فلسفه، ابداع نظریه فایده باوری^۲ است.

اگر از سر بیکاری در لندن پرسه بزنید و حس فضولی تان هم گل کرده باشد شاید از راهروهای پر پیچ و خم کالج دانشگاه^۳ سر در بیاورید. در آنجا با محفظه‌ای از چوب قهوه‌ای و شیشه مواجه می‌شوید. در این محفظه بقایای جسد جرمی بنتام را به نمایش گذاشته‌اند، در حالی که در صندلی همیشگی خود با حالت آرامش توأم با تفکر فرو رفته، لباس‌های تر و تمیزی پوشیده و عصای مورد علاقه‌اش را هم کنار دستش قرار داده است. شاید از این که بفهمید سر او مصنوعی است و از موم ساخته شده چندان خوشتان نیاید، اما اسکلتی که در زیر لباس پنهان شده کاملاً واقعی است. سر واقعی بنتام را، که به روش نیوزلندی‌ها مومیایی کرده‌اند، به دو دلیل داخل گاوصندوق دانشگاه گذاشته‌اند: اولاً به این خاطر که فرآیند مومیایی کاملاً موفقیت آمیز نبوده است و نمایش آن مردم را به وحشت می‌اندازد؛ و دوم به این دلیل که این سر چندین بار مفقود شده است. دانشجویان مؤمن و پرهیزگار کینگز کالج^۴، که دشمنان همیشگی متفکران علوم انسانی کالج دانشگاه هستند، دست کم دوبار دست به سرقت آن زده‌اند - یکبار این سر را در کمد‌های دیواری ایستگاه راه آهن آبردین^۵ پیدا کردند.

خود-شمایل^۶، نامی که بنتام به این جسد داده است، از جمله ابتکارات خود اوست. بنتام دلایل طراحی چنین چیزی را در آخرین کتابش یعنی خود-شمایل^۷، یا، استفاده درست و حسابی از جسد مرده برای زندگان^۸ توضیح داده است. قسمت عمده این کتاب را باید طنز و شوخی قلمداد کرد، خصوصاً آن جا که بنتام می‌گوید اجسام مومیایی شده را می‌توان برای تزئین در پارکها قرار داد! اما هدفی عملی پشت «خودشمایل» نهفته بود: بنتام می‌خواست احساسات و باورهای متمر ثمری را در آیندگان برانگیزد. اگر چه ایل و تبار بنتام همگی حقوقدان بودند و خود او هم در سال ۱۷۶۷ وکیل شد، اما برخلاف بسیاری دیگر از خویشاوندانش، همه وقت خود را در دادگاه سپری نکرد، بلکه به انجام طرح‌هایی کاملاً عملی مشغول شد.

ذهن عمل‌گرا

بنتام بر روی پروژه‌هایی بسیاری کار کرده بود نظیر: ساختن خانه‌های سیار؛ ایجاد آبراهه‌ای در آمریکای لاتین؛ طراحی زندانی جدید موسوم به پانوپتیکن^۹ (سراسر بین)، که به بدنامی مشهور بود و بنتام انتظار داشت که «وجدان جنایتکاران را بیدار کند»؛ طراحی سیستم گرمایش مرکزی؛ طراحی واحدهای سردخانه‌ای؛ و تولید اسکناس‌های غیر قابل جعل. او «لوله‌های گفتگو»^{۱۰} را در اتاق‌های خانه خودش در لندن نصب کرد و در کیسه‌خوابی که خودش ساخته بود، خوابید. بنتام تعداد قابل توجهی واژه نیز ابداع کرد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: "maximize" (به حداکثر رساندن)، "minimize" (به حداقل رساندن)، "rationale" (علت انجام کاری)، "demoralize" (تضعیف روحیه)، "unilateral" (یک‌سویه)، "detachable" (جداشدنی)، "exhaustive" (فراگیر)، "cross-examination" (بررسی چند سویه)، "international" (بین‌المللی) و "codification" (کدگذاری/قانون‌گذاری). البته همه واژگان ابداعی بنتام هم رواج نیافت. همه واژگانی که در بالا آمد هم اکنون مورد استفاده قرار می‌گیرند اما مثلاً واژه "catastaticochrestic physiurgics" هرگز رواج نیافت.

لذا جان استوارت میل حق داشته که بگوید بنتام «اساساً ذهنی عمل‌گرا» داشت. تمام پروژه‌هایی که بنتام در طول زندگی خود به انجام می‌رساند، و حتی کاربردی که برای جسم خودش پس از مرگ پیدا کرد او در ابتدای همین بخش توضیح داده شد. همه و همه برای حل مشکلاتی بود که او بدان‌ها پی برده بود. با این همه، بیشترین تلاش بنتام معطوف به حل مشکلات در حوزه حقوق بود. راه حلی که او برای این مشکلات ارائه کرد، منجر به شکل‌گیری جنبشی سیاسی شد که به بنتامیست‌ها، فایده‌باوران یا پیشروان فلسفی^{۱۱} موسوم است و در پی انجام اصلاحات اجتماعی و قانونی مطابق با آرای بنتام برآمده است. بنتام و طرفدارانش تغییرات روشنفکرانه‌ای را در باب قوانین رفتار با حیوانات، دارایی‌ها، مالیات، همجنس‌گرایی، فقر، حق رأی و بسیاری قوانین دیگر پیشنهاد کردند. بسیاری از این پیشنهادها در لایحه اصلاحات سال ۱۸۳۲ به قانون تبدیل شد و

کاملاً پیداست که با این کار زندگی افراد زیادی بهتر از قبل شده است.

بنتام از همان سنین نوجوانی متوجه وجود تعارضاتی در دل فعالیت‌های حقوقی و اجتماعی شده بود. وقتی می‌خواست به عنوان دانش آموز در مدرسه وست مینستر ثبت نام کند، به او گفتند که باید «مرامنامه اصول دینی کلیسای انگلستان» را پذیرفته، امضا کند؛ اما بنتام متوجه شد که در این مرامنامه، هم اشتباهات فراوانی وجود دارد و هم محتوای آن در چندین مورد با تعلیم کلیسا در تناقض است. در دانشگاه آکسفورد نیز در کلاس درس استاد حقوق مدنی آن دانشگاه، ویلیام بلکستون^{۱۱} شرکت جست اما متوجه شد که نمی‌تواند به درسگفتارهای او گوش دهد، چرا که حرف‌های استاد مملو از آراء نادرست بود. به نظر بنتام، بزرگترین مشکل این بود که قوانین آن روز انگلستان مبنایی غیر عقلانی داشت. از دید او قوانین و مجازات‌های تعیین شده، نه بر عقل و منطق بلکه بر توهم و خطا مبتنی بود، و این موضوع بیش از هر چیز خود قانونگذاران را آزار می‌داد.

بنتام تصمیم‌گیری‌های قانونی را به جای تکیه بر تصورات موهوم قانونگذاران، بر حقیقتی روان‌شناختی استوار کرد: مردم به دنبال تأمین خواست‌ها و منافع خود هستند و بن‌مایه همه این منافع عبارت است از لذت بردن و پرهیز از درد و رنج کشیدن. بنابراین رضایت‌خاطر تک تک افراد، در گرو تفوق میزان لذت بر میزان رنج، برای بیشترین تعداد افراد ممکن است. به این ترتیب بنتام مبنایی را پیدا کرد که هم می‌توانست زیربنای اخلاق باشد و هم زیربنای قانون، یعنی همان «اصل فایده»^{۱۲} یا «اصل بیشترین لذت ممکن»^{۱۳}. او این اصل را به شرح زیر توصیف می‌کند:

منظور از اصل فایده، اصلی است که تأیید یا نفی هر عملی را، هر چه می‌خواهد باشد، بر این مبنا انجام می‌دهد که آن عمل چه نقشی در بالا بردن یا کاستن از رضایت‌خاطر گروهی دارد که عمل مذکور بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد ... گفتم هر عملی، هر چه می‌خواهد باشد؛ بنابراین نه تنها هر عملی که فردی در حوزه شخصی خود انجام دهد، بلکه هر کاری نیز که از حکومت سر بزند.

ناگفته پیداست که این دیدگاه کاملاً نتیجه‌گرایانه^{۱۴} است. یعنی درستی یا نادرستی یک عمل را منوط به نتایج آن می‌داند، خصوصاً نتایج روان‌شناختی آن بر مردم.

مشکلی که بلافاصله رخ می‌نماید این است که: در بطن این گفته، پیش‌فرض مضحکی نهفته است و آن هم این که لذت را می‌توان اندازه گرفت. مسلماً بعضی از لذت‌ها، لذت‌بخش‌تر از بعضی دیگرند، اما آیا دقیقاً می‌توان گفت چقدر لذت‌بخش‌ترند؟ اگر بخواهیم به اصل بنتام عمل کنیم باید دست به اعمالی بزنیم که لذت بیشتری را، نسبت به رنج حاصل از امور پدید آورد، اما این امر تنها موقعی امکان‌پذیر است که راهی مناسبی پیدا شود تا بتوانیم لذات را با یکدیگر، دردها و رنج‌ها را با هم و همچنین لذات را با رنج‌ها مقایسه کنیم.

امشب وقتم آزاد است، چه کار باید بکنم؟ باید بروم بیرون شام بخورم، یا بروم سینما، به بی‌خانمان‌ها کمک کنم، آثار والٹ ویتمن^{۱۵} را بخوانم، جرت بزنم، یا بروم و باده‌گساری کنم؟ آیا می‌توانم بگویم باده‌گساری از شام خوردن لذت‌بخش‌تر است اما از جرت زدن نه و یا لذت آن به اندازه مطالعه کردن نیست؟ آیا کمک من به بی‌خانمان‌ها موجب لذت آن‌ها خواهد شد، و لذت آن‌ها، از لذتی که من از جرت زدن می‌برم بیشتر است؟ آیا کمک به بی‌خانمان‌ها، به آن‌ها لذتی نمی‌بخشد که چون می‌بینم نمی‌توانم بیشتر از این کمک‌شان کنم، بلافاصله در من احساس حسرت و رنج ایجاد می‌کند؟ آیا واقعاً راهی برای درجه‌بندی و کمی کردن انواع و اقسام لذت و رنج وجود دارد؟

مهمترین آثار

درآمدی بر مبانی اخلاق و قانونگذاری^{۱۶} (۱۷۸۹ م.)
طرحی کلی از اصلاحاتی که بنتام برای تغییر قوانین و اخلاق پیشنهاد کرد، دیدگاه وی در این خصوص عقل‌محورانه بود. این اثر «اصل بیشترین لذت ممکن» را مفصلاً تبیین می‌کند.

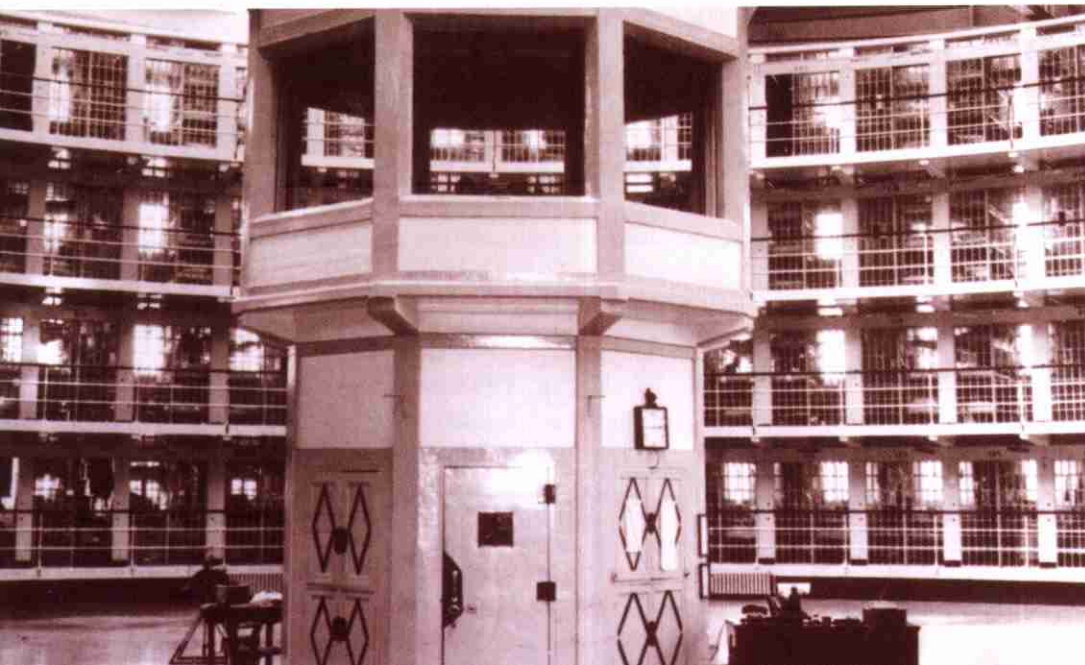
قطعه‌ای دریاب حکومت^{۱۷} (۱۷۷۶ م.)
حمله‌ای است به برداشت سنتی از قانون، که با قانونگذاری بر مبنایی عقلانی در تضاد است. این نوشتار مطالب بسیار دیگری را نیز دربر می‌گیرد، و از همه مهمتر استدلال‌هایی را در رد پاره‌ای از دیدگاه‌های تردیدبرانگیز درخصوص وظایف سیاسی مطرح می‌کند.

محاسبه لذت

راه حل بنتام، یعنی ارائه الگوی محاسبه لذت، دقیقاً همان چیزی است که از ذهن کاملاً عمل‌گرای او انتظار می‌رود. او نه تنها مدعی است که لذت را می‌توان کمی کرد بلکه نظام کمی کردن آن را نیز به دست می‌دهد. او متغیرهایی را که برای انجام این محاسبه مورد نیاز است، چنین بر می‌شمرد: شدت، دوام، قطعیت، فاصله زمانی، پرثمر بودن، ناب بودن و میزان لذت. او همچنین انواع لذت را نسبت به هم نیز ارزش گذاری می‌کند (لذاتی که به حس، مالکیت، مهارت، دوستی، شهرت، قدرت و شرارت مربوط می‌شود) و همچنین عدم ارزش انواع مختلف رنج را در مقایسه با هم در نظر می‌گیرد (رنج فقدان، ناامیدی، تأسف خوردن و غیره). بنتام علاوه بر این‌ها، می‌پذیرد که لذت و درد تاحدودی به فرد نیز بستگی دارد و در خود این امر، عواملی نظیر تحصیلات، دین، موقعیت اجتماعی و از این دست تأثیرگذار هستند، لذا در هنگام محاسبه باید همه این موارد را در نظر گرفت. بنابراین در انتخاب یک عمل باید: «تمام ارقام مربوط به لذت را در یک طرف و تمام ارقام مربوط به درد را در سمت دیگر جمع ببندیم. اگر کفه امتیازات به سود لذت بود، انجام آن عمل در مجموع درست خواهد بود.»

بنابراین قانونگذار در هنگام تدوین قانون، موظف است عوامل بسیاری را در نظر بگیرد. از طرف دیگر اجرای قانون در جامعه نیز احتمالاً کمی پیچیده‌تر می‌شود. فرض کنید در جامعه یک سلسله جنایات‌های فجیع رخ دهد. بی‌تردید این جنایات موجب رنج قربانیان می‌شود، اما علاوه بر این، درد و رنج ناشی از احساس عدم امنیت و اضطراب نیز بر جامعه سایه می‌افکند. شاید میزان این رنج بسیار زیاد باشد؛ شاید مردم از این بابت نگران شوند که گویا کنترل اوضاع از دست دولت خارج شده است؛ و احتمال برود که وحشت عمومی جامعه را در بگیرد. درد و رنج ناشی از این وحشت و هراس عمومی بسیار زیاد است.

شاید اگر یک فرد فایده‌باور مجری قانون باشد، چنین استدلال کند: ما کسی را بیرون از شهر به خاطر یک خلاف کوچک رانندگی بازداشت کرده‌ایم و این فرد هیچ ارتباطی با این جنایات فجیع ندارد. اگر این فرد را قربانی کنیم و او را عامل این جنایات‌ها معرفی کنیم، آیا این امر موجب نمی‌شود که اضطراب در جامعه فروکش کند و کفه لذت به طور قابل ملاحظه‌ای بر کفه رنج و درد بچرخد؟ به راحتی می‌توانیم علیه این شخص پرونده‌سازی کنیم و او را متهم کنیم که این جنایات‌ها را انجام داده است، او را در انتظار عمومی محاکمه و محکوم کنیم و حتی حکم اعدامش را صادر نماییم. شاید این کار باعث بشود که مجرمان واقعی بترسند و عبرت بگیرند. شکی نیست که انجام این کار وحشت عمومی را کاهش می‌دهد. آیا «اصل بیشترین لذت ممکن» این کار را مجاز نمی‌داند و حتی توصیه نمی‌کند؟ آیا در مثال فوق اخلاق فایده‌باورانه ما را وادار نمی‌کند کسی را بکشیم که می‌دانیم بی‌گناه است؟ و البته [برای رد یک نظریه] وجود یک مثال نقض کافی است.



زندان پانوپتیکون، که بنتام طرح آن را ارائه کرده بود. در این زندان نگهبان می‌تواند هر لحظه که بخواهد، زندانیان را مشاهده کند. به نظر بنتام این امر موجب خواهد شد که زندانیان کم‌کم یاد بگیرند رفتارشان را اصلاح کنند.

مثال فوق، که علیه نظریهٔ بنتام اقامه شد، را می‌توان «مسئلهٔ عدالت» نامید. به نظر می‌رسد در مثال مذکور، شهود درونی و وجدان ما حکم به ناعادلانه بودن، یا دست‌کم نادرست بودن آن چیزی می‌دهد که از دیدگاه فایده‌باوران صحیح است. از این مثال نقض می‌توان دو جور نتیجه‌گیری کرد. یا باید بگوییم که فایده‌باوری روش صحیحی برای اندیشیدن دربارهٔ مسائل اخلاق نیست، و یا باید مدعی شویم که وجدان ما عدالت را نمی‌شناسد.

به مسئلهٔ عدالت از منظر کلی‌تری نیز می‌توان نگاه کرد: گاهی تنها راه پدید آوردن بیشترین لذت ممکن، این است که یک یا چند نفر از ما رنج بکشیم تا دیگران بتوانند لذت ببرند. منظورمان این نیست که فقیران باید رنج بکشند تا ثروتمندان در رفاه باشند، بلکه کاملاً برعکس، یعنی باید چند نفر ثروتمند رنج بکشند تا افراد فقیر زیادی آسوده زندگی کنند. از این‌جا می‌توان فهمید که بین کنار گذاشتن منافع شخصی به نفع دیگری و ماهیت اخلاق رابطه‌ای وجود دارد. فایده‌باوران در مورد نظام اخلاقی به نکته‌ای دست پیدا کرده‌اند که افراد بسیار دیگری نیز آن را صحیح می‌دانند، و آن هم عبارت است از این که اخلاق امری است غیرشخصی. اخلاق گاهی مستلزم آن است که منافع شما، صرف‌نظر از این که چه کسی هستید، بر منافع من ترجیح داده شود، و این البته نکتهٔ بسیار مهمی است. شاید دیدگاه بنتام توانسته این نکته را به خوبی آشکار کند و ایراد از دیدگاه فایده‌باوری نیست، بلکه مشکل این‌جاست که عمل کردن مطابق اخلاق، کار دشواری است.

اگر به دیدن جسد بنتام می‌روید، لحظه‌ای هم به عقب باز گردید و به دانشجویانی نگاه کنید که با بی‌اعتنایی راهشان را به سمت کتابخانه کج می‌کنند. اگر با دقت نگاه کنید متوجه می‌شوید که بعضی از دانشجویان به بنتام نگاه می‌کنند و گهگاه و بی‌اختیار سری تکان می‌دهند. این‌ها، دانشجویان فلسفهٔ کالج دانشگاه هستند و می‌دانند که ما تا چه اندازه مدیون بنتام هستیم.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی بنتام نگاه کنید به:

- نیکولاس کاپالدی، بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، اقبال، ۱۳۸۴.
- فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج. ۸: از بنتام تا راسل، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش، ۱۳۶۸.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Jeremy Bentham
- ۲ - utilitarianism
- ۳ - University College
- ۴ - King's College
- ۵ - Aberdeen
- ۶ - auto-icon
- ۷ - *Auto-Icon; Or, Farther Uses of Dead to the Living*
- ۸ - Panopticon، واژهٔ مذکور از دو بخش pan به معنای همه و opticon به معنای مشاهده تشکیل شده است و به معنای دیدن و مشاهده در تمام اوقات است.
- ۹ - لوله‌های گفتگو، سیستمی برای مکالمه از راه دور بود و آن‌را می‌توان نمونهٔ اولیهٔ تلفن نامید.
- ۱۰ - Philosophical Radicals
- ۱۱ - William Blackstone
- ۱۲ - Principle of Utility
- ۱۳ - the Greatest Happiness Principle
- ۱۴ - consequentialist
- ۱۵ - Walt Whitman، والت ویتمن (۱۸۱۹-۱۸۹۲ م.) شاعر آمریکایی که دربارهٔ زیبایی طبیعت و ارزش آزادی شعر می‌سرود. مهمترین اثر او برگه‌های علف (*Leaves of Grass*) است.
- ۱۶ - *A Fragment on Government*
- ۱۷ - *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*

دو اثر بسیار مهم هگل یعنی *پدیدارشناسی روح*^۲ و *علم منطق*^۳، دربرگیرنده پاره‌ای از دشوارترین نوشتارهای فلسفی است که تاکنون به رشته تحریر درآمده است. به سبب همین نثر دشوارفهم اوست که برخی به صرفافت افتاده‌اند تا او را یک متقلب بخوانند؛ به این معنا که گفته‌اند وی با زیرکی تمام به دشوارنویسی روی آورده تا نوشته‌هایش عمیق جلوه کند اما در اصل چنین نیست.

اما، چنین دیدگاهی غیرمنصفانه است؛ فلسفه هگل، فلسفه‌ای نظام‌مند است - بی‌شک می‌توان گفت که او آخرین نظام‌پرداز بزرگ در فلسفه است - و دست‌کم پاره‌ای از دشواری‌های آثارش ناشی از عظمت کاری بوده که او قصد انجام آن را داشته است. و هدف او چیزی نبود مگر ابداع و بسط دستگاهی مفهومی که برای فهم کل واقعیت، یا به زبان خودش «روح مطلق»^۴ به کار آید. اما به‌رغم همه این دشواری‌ها، خوانش دقیق آثار او بی‌اجر و مزد نخواهد ماند؛ و از طرف دیگر خوانندگانی که هیچ پیش‌زمینه‌ای در فلسفه ندارند بی‌شک از خواندن متونی نظیر *درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ*^۵ و همچنین *فلسفه حق*^۶، مطالب زیادی دستگیرشان خواهد شد.

هگل در ۲۷ آگوست ۱۷۷۰ میلادی در اشتوتگارت^۷ متولد شد. پدرش از مأموران حکومتی در قلمرو دوک وورتمبرگ^۸ بود، به همین سبب هگل در طبقه متوسط جامعه تربیت شد و زندگی خانواده‌اش کمابیش مرفهانه بود. او در مدرسه همان شهر به تحصیل پرداخت و گرچه مانند پاسکال یا پیرس نابغه نبود اما همیشه جزء بهترین دانش‌آموزان مدرسه بود. علاقه او به کار نظام‌مند و روش‌مند از همان سنین کودکی هویدا بود؛ به عنوان مثال وقتی هنوز یک بچه مدرسه‌ای بیشتر نبود، دفترچه خاطراتی داشت که پیشرفت درسی‌اش را به دقت در آن ثبت می‌کرد؛ یا مثلاً در سن ۱۶ سالگی مجموعه‌ای از یادداشت‌هایی را، در حین خواندن کتاب‌هایش تهیه می‌کرد و سپس آن‌ها را به ترتیب حروف الفبا تنظیم می‌نمود.

پدر هگل می‌خواست که او کشیش شود، به همین سبب وی را در سال ۱۷۸۸ میلادی به مدرسه علوم دینی پروتستان‌ها در توبینگن^۹ فرستاد. هرچند هگل مطالعاتش را در آنجا با موفقیت به پایان برد، اما معلمانش در ذیل دانشنامه‌اش نوشتند گرچه وضعیت او در درس فلسفه بسیار عالی بوده است اما علاقه چندانی به الهیات نشان نمی‌دهد. بنابراین جای تعجب ندارد که او تصمیم گرفت یافتن شغل در کلیسا را رها کند و در عوض بکوشد موقعیتی دانشگاهی به دست آورد. او بعدها در سال ۱۸۰۱ با کمک دوستش شلینگ^{۱۰} توانست در دانشگاه ینا^{۱۱} به تدریس مشغول شود.

هگل در همین زمان که در دانشگاه ینا مشغول به کار بود کتاب *پدیدارشناسی روح* را که احتمالاً مشهورترین اثر اوست، به رشته تحریر درآورد. به‌طور کلی او در این کتاب کوشید تا نشان دهد که چگونه آگاهی^{۱۲} از طریق فرآیند دیالکتیکی^{۱۳} رشد می‌کند تا به جایی می‌رسد که خود را با کل واقعیت یگانه می‌بیند، یعنی خود را تفکر ناب یا روح مطلق می‌بیند. متأسفانه، همان‌طور که از ظواهر قضیه هم پیداست، این نظریه بسیار پیچیده است و شاید بهترین راه برای فهم آن، این باشد که ببینیم چه عواملی در رشد دیالکتیکی دخیل هستند.

روش دیالکتیکی

روش دیالکتیکی هگل را به‌بهترین وجه می‌توان در پر تو مفاهیم تز (نهاد)، آنتی تز (برابرنهاد) و سنتز (هم‌نهاد) درک کرد. به زبان ساده، هر پدیدار مفروضی (نهاد)، در خود جنبه‌های متضاد خویش را نیز نهفته دارد (برابرنهاد)، و برای حل این تضاد باید حرکتی صورت بگیرد (هم‌نهاد)؛ و این که تکامل در فهم ما از واقعیت، بر اساس فرآیند تعاملی صورت می‌گیرد که خود به صورت دیالکتیکی است. این اندیشه را می‌توان با نگاهی به چگونگی نگرش هگل به موضوع حرکت خود آگاهی فرد به سمت خود - یقینی^{۱۴} بهتر به تصویر کشید.

مسئله خود - یقینی موضوع پیچیده‌ای است؛ اما به نظر می‌رسد بتوان آن را در پر تو مفهوم «تعلق داشتن»^{۱۵} به روشنی بیان کرد. هگل بر این باور بود که خود آگاهی می‌خواهد به وضعیتی برسد که در آن، هیچ امر بیگانه و



گئورگ هگل^۱ (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م) جایگاه غربی در تاریخ تفکر فلسفی دارد، چرا که آرای او از یک طرف بسیار تأثیرگذار بوده و از سوی دیگر فهم آن برای یک فرد غیرمتخصص تقریباً ناممکن است.

ناآشنایی در واقعیت بیرونی برایش وجود نداشته باشد. وضعیتی که در آن، خود آگاهی، به معنای دقیق کلمه، با واقعیتی که آن را تشکیل می دهد هم ارز و مترادف می شود. بخشی از اهمیت این سیر خود آگاهی به خود-یقینی در این است که خود-یقینی زیربنای اساسی رابطه بین خود آگاهی و چیزهایی است که نسبت به آن غیریت دارند^{۱۶} (یا دیگری هستند).

در طرح هگل، خود آگاهی زمانی پدیدار می شود که آگاهی، بازتاب خود را در ابژه هایی که خود را به سمت آن ها معطوف کرده باز یابد. بنابراین «در حقیقت آگاهی از دیگری، یا از ابژه به طور عام، الزاماً همان خود آگاهی است، یا بازتاب در خود، و یا همان آگاهی از خود در پرتو دیگری است». اما با این که خود آگاهی برای تعریف خودش به ابژه ای بیرونی نیازمند است، ولی در عین حال همین ابژه برای آن تهدیدی هم محسوب می شود. چرا که ابژه خارجی برای خود^{۱۷}، بیگانه محسوب می شود؛ و به دلیل همین دیگربودگی و غیریت است که خود آگاهی، قادر به رسیدن به خود-یقینی نیست. بنابراین خود آگاهی در وضعیت آرمانی، می خواهد که دیگربودگی ابژه خارجی را با همانندسازی^{۱۸} آن نفی کند. یا به قول هگل «خود آگاهی در این جا خود را به عنوان فرآیندی جلوه گر می کند که در آن این تعارض از میان می رود و وحدت یا این همانی با خودش حاصل می شود».

اما با نفی دیگربودگی ابژه خارجی، مشکلی پدید می آید: اگر این نفی مستلزم فروپاشی ابژه باشد، آنگاه خود آگاهی که به دیگربودگی وابسته است، بنیاد وجودی خود را از دست خواهد داد.

بنابراین خود آگاهی خواهان ابژه ای است که بتوان آن را نفی کرد، تا دیگربودگی آن رخت بربندد، اما خود ابژه از هم فرو نپاشد. به نظر هگل، تنها خود آگاهی دیگری است که می تواند این الزام را بر آورده سازد، چرا که تنها چنین امری است که می تواند نفی خود را به انجام رساند و در عین حال ابژه ای خارجی باقی بماند. هگل صراحتاً مدعی می شود که خود آگاهی باید تأیید و تصدیق دیگر هستی های خود آگاه را به دست آورد؛ تنها به این طریق است که می تواند خودیقینی ای که در پی آن است را به دست آورد.

خدا یگان و بنده

بنابراین، با فهم این نگرش که «خود آگاهی در خود و برای خود وجود دارد، از این حیث و بر اساس این حقیقت که برای خود آگاه دیگری وجود دارد»، به دیالکتیک مشهور خدا یگان و بنده راه می بریم. گرچه تصدیق دوسویه میان این دو خود آگاه، سرانجام خودیقینی ای را که در پی اش بودند، برایشان فراهم می کند اما این امر به سادگی میسر نمی شود. اول از همه اینکه هیچ کدام از این خود آگاهی ها به حقیقت دیگری - به عنوان امری خود آگاه - یقین ندارند و لذا هر دو از سر چشمه یقین به خود محروم می شوند. در نتیجه هر یک می کوشد تصدیق دیگری را به دست آورد بدون آنکه متقابلاً دیگری را تصدیق کند.

طبق نظر هگل، نتیجه این نزاع - یعنی تصدیق یک سویه - لزوماً مرگ است، چرا که هر یک از این دو خود آگاهی تنها با به خطر انداختن حیات خود است که می تواند آزادی خود را از صورت های خاص جسمانی و در نتیجه وضعیت خود را به صورت موجوداتی فی نفسه، در معرض دید دیگری و حتی خودش قرار دهد. اما بدیهی است که مرگ هر یک از طرفین بیهوده است چرا که موجب می شود طرف مقابل از تصدیق مورد نیازش محروم گردد. بنابراین راه حل این نزاع تصدیق یک سویه، که زندگی

مهمترین آثار

عناصر فلسفه حق (۱۸۲۱ م.)

پخته ترین تقریر از فلسفه سیاسی و اجتماعی هگل. هگل در این کتاب می گوید که منطقی ترین حکومت آن است که به حکومت خودکامه پروس شبیه باشد. بسیاری او را به خاطر چنین ادعایی به خودفروختگی متهم کردند و همین امر موجب شد که هگلی های جوان تقریر خاص خود را از هگل گرای اراسته کنند، تقریری که از نظر ایشان به روح هگل واقعی نزدیکتر بود.

درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ (۱۸۳۶-۱۸۳۳ م.)

یکی از ساده ترین آثار هگل که از روی درسگفتارهای او و پس از مرگش جمع آوری شد. در این کتاب تکامل آزادی در طول تاریخ و در جوامع مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.

پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷ م.)

مشهورترین اثر هگل. در این کتاب که از روش دیالکتیکی هگل بهره ها دارد، آشکارگی هستی یا روح مطلق در طول تاریخ پی گرفته می شود. این کتاب فوق العاده دشوار است و کل سنت فلسفی در قرن نوزدهم را تحت تأثیر خود قرار داده است.

علم منطق (۱۸۱۶-۱۸۱۲ م.)

در این کتاب مبانی منطق متافیزیکی هگل به طور منظم و مفصل مطرح شده است. روش دیالکتیکی در این جا نیز مورد استفاده قرار گرفته تا مقولات انتزاعی تفکر تبیین شود و در نهایت به این نتیجه می رسد که امر مطلق، واقعیت را تقوّم می بخشد.

هر یک از طرفین را به خطر می اندازد عبارت است از بردگی یکی از طرفین و خدایگان شدن طرف دیگر: «یکی مستقل است و جوهر ذاتی آن، وجود داشتن برای خودش است؛ دیگری اما وابسته است و جوهر آن زندگی یا وجود داشتن برای دیگری است. اولی خدایگان است و دومی بنده» (پدید/رشناسی روح). اما از نظر هگل، تعارض بین فردیت ها در طول زمان حل و فصل می شود. دیالکتیک خدایگان و بنده و تعارضی که در این امر نهفته است، تنها یکی از دوره هایی است که خود آگاهی باید در مسیر رسیدن به خود یقینی پشت سر بگذارد. جالب این جاست که این بنده است که گام بعدی در این سیر برمی دارد نه خدایگان؛ بنده که به سبب تجربه کار دچار دگر دینی و تحول شده است به ابزارهای فکری مورد نیاز برای تکامل در مسیر رسیدن به خود آگاهی های وسیع تر دست پیدا می کند.

فلسفه تاریخ

هگل از روش دیالکتیکی مشابهی برای تحلیل مراحل تاریخی بهره می گیرد. از نظر او تاریخ زندگی بشر دائماً رو به آزادی، عقلانیت و فهم در حرکت است. او در مقدمه کتاب درس گفتارهایی درباره فلسفه تاریخ می گوید «تاریخ جهان چیزی نیست مگر سیر تکامل آگاهی و آزادی».

در این کتاب که از روی درس گفتارهای هگل پس از مرگش گردآوری شده، وی سیر تکامل آگاهی را بر اساس مثال هایی از جوامع مختلف پی می گیرد. مثلاً در حکومت های شرق باستان، نظیر چین، تنها امپراتور آزاد بود، مردمان این جوامع حتی نمی دانستند که قادرند مستقلاً به داوری بپردازند. هگل اگر چه باور داشت که شهروندان دولت شهرهای یونان باستان تا حدی آزاد بودند اما می گوید تنها با ظهور نهضت اصلاح دینی^{۱۹} بود که مفهوم آزادی فردی به راستی بروز پیدا کرد. از این زمان به بعد است که تاریخ را می توان مجموعه تغییراتی دانست که جوامع به آن تن دادند تا با این مفهوم نوین از آزادی مواجه شوند. از همین رو جنبش روشنگری، با این که به حکومت دوره وحشت ژاکوبین ها^{۲۰} منتهی شد و نشان داد که هرگز نمی توان مدعی گسست کامل با گذشته شد اما باز هم، کوششی بود برای بازسازی جوامع مدرن بر اساس آموزه های کل گرای انتزاعی^{۲۱}. از نظر هگل، هنگامی که آگاهی از آزادی به وجود بیاید، در نهایت پیروز خواهد شد؛ و در اظهار نظری که رنگ و بوی آرای روسو را می دهد می گوید بنابراین سیاست عبارت خواهد بود از ساختن جوامعی که افراد را قادر می سازد که بدون آزادی، یعنی بر اساس توانایی مشترکشان برای خردورزی زندگی کنند. آموزه های هگل بر تفکر سیاسی و اجتماعی دو بیست سال گذشته تأثیر عمیقی داشته است. و از همه مهمتر،

صفحه عنوان کتاب فلسفه تاریخ اثر هگل. این کتاب به رغم حجم زیادش (۴۸۰ صفحه)، یکی از قابل فهم ترین آثار اوست.



مارکس از روش دیالکتیکی او برای بسط ماتریالیسم تاریخی^{۲۲} خود بهره گرفت. مارکس در دوره اول زندگی خود به همراه کسانی همچون برونو بوئر^{۲۳} و لودویگ فویرباخ^{۲۴} خود را به عنوان یکی از هگلی‌های جوان می‌دانست. اگزیستانسیالیسم سارتر نیز تا حد زیادی مدیون هگل است، به‌ویژه تحلیل او از «بودن برای دیگران»^{۲۵} بر اساس بسط آموزه‌های مندرج در بخش خدایگان و بنده در کتاب پدیدارشناسی روح استوار است.

اما این نکته نیز درست است که نوع فلسفه‌ای که هگل نماینده آن است یعنی سنتی که به تأملات کلان متافیزیکی اقبال نشان می‌دهد، اکنون دیگر طرفدار چندانی ندارد. خصوصاً ظهور پوزیتیویسم منطقی^{۲۶} در قرن بیستم که مدعی است تنها گزاره‌ای معنادار است که یا بنا به تعریف درست باشد و یا شواهد تجربی در اثبات آن وجود داشته باشد، از جاذبه‌های فلسفه‌هایی نظیر فلسفه هگل کاسته است. به عنوان مثال ای. جی. آیر، در کتاب خود با عنوان زبان، حقیقت و منطق^{۲۷}، با صراحت اعلام کرد که تقریر هگل‌وار فرانسیس بردلی^{۲۸}، بر مدعاهایی استوار شده که کاملاً بی‌معناست. بی‌تردید بسیاری از کسانی که در سنت فلسفه تحلیلی فعالیت دارند، نوع فلسفه‌ای که هگل به آن می‌پرداخته را دقیقاً از همان شقی می‌دانند که باید از آن پرهیز کرد تا بتوان اثر فلسفی خوب و مناسبی پدید آورد. از همین رو، جدای از مزایایی که نظام فلسفی هگل داشته، به یقین می‌توان گفت که تا مدت‌های مدیدی از فیلسوفی از جنس هگل خبری نخواهد بود.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثاری که از هگل به زبان فارسی ترجمه شده است:

- عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، نشر شفیعی (چاپ‌های مکرر).
- فنومنولوژی روح (پدیدارشناسی ذهن)، ترجمه زیبا جبلی، نشر شفیعی (چاپ‌های مکرر).
- مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی روح، ترجمه محمود عبادیان، انزلی، ۱۳۶۷.
- خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، نشر پروین، ۱۳۷۸.
- درباره زندگی و آرای فلسفی هگل نگاه کنید به:
- والتر ترنس استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، (آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)؛ (امیرکبیر، ۱۳۸۱).
- پیتر سینگر، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- کریم مجتهدی، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- پل استراترن، آشنایی با هگل، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ژاک دونت، درآمدی بر هگل: نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل، ترجمه محمد پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱.
- لئو راوچ، فلسفه هگل، ترجمه عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، ۱۳۸۲.
- رامین جهانپنگلو، تأملات هگلی: درس‌هایی درباره پدیدارشناسی ذهن هگل، نشر نی، ۱۳۸۲.
- جوزف مک‌کارنی، هگل و فلسفه تاریخ، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران، آگه، ۱۳۸۴.
- کریم مجتهدی، درباره هگل و فلسفه او: مجموعه مقالات، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-----------------------------|--|--|
| The Science of Logic - ۳ | The Phenomenology of Spirit - ۲ | Georg Hegel - ۱ |
| The Philosophy of Right - ۶ | Lectures on the Philosophy of History - ۵ | Absolute Spirit - ۴ |
| Tübingen - ۹ | Württemberg - ۸ | Stuttgart - ۷ |
| | | Schelling - ۱۰، فریدریش شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴م.)، فیلسوف آلمانی و از سردمداران جنبش فلسفه ایدئالیسم آلمانی. |
| dialectical process - ۱۳ | consciousness - ۱۲ | Jena - ۱۱ |
| otherness - ۱۶ | belongingness - ۱۵ | self-certainty - ۱۴ |
| | assimilation - ۱۸ | self - ۱۷ |
| | Reformation - ۱۹، منظور تحولات مذهبی در اروپای قرن شانزدهم است که به ظهور مذهب پروتستان انجامید. | |
| abstract universalism - ۲۱ | | ۲۰ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۶ در بخش مربوط به توماس پین. |
| | | historical materialism - ۲۲ |
| | | Bruno Bauer - ۲۳، برونو بوئر (۱۸۰۹-۱۸۸۲م.) نویسنده و منتقد آلمانی و از جمله هگلی‌های جوان. |
| | | Ludwig Feuerbach - ۲۴، لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲م.) فیلسوف آلمانی و از جمله هگلی‌های جوان. |
| | | being-for-others - ۲۵، به توضیح این مفهوم در بخش مربوط به سارتر خواهیم رسید. |
| | | logical positivism - ۲۶، نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال. |
| | Francis Bradley - ۲۸، فرانسیس هبررت بردلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴م.) استاد فلسفه کالج مرتون. | Language, Truth and Logic - ۲۷ |



آرتور شوپنهاور^۱ (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م.) هرچند از قلمرو فلسفه دانشگاهی بیرون است اما با این حال یکی از مهمترین فیلسوفان قرن نوزدهم به‌شمار می‌رود و هم به دلیل تأثیرپذیری از مشرق‌زمین و هم به‌خاطر بدبینی فلسفی‌اش، شهرت به‌سزایی یافته است.

بدبینی فلسفه شوپنهاور مبهوت‌کننده و زبانزد خاص و عام است. بی‌شک آثار او جزء آن دسته کتاب‌هایی نیست که مایه انبساط خاطر باشد. مشکل بتوان دانست که بدبینی او نتیجه مکاشفات فلسفی‌اش بوده یا به‌عکس بدبینی اوست که به فلسفه‌اش چنین سر و شکلی داده است. شاید هم هر دوی این‌ها از خلق و خوی افسرده و دل‌مرده او نشأت می‌گیرد. از مادرش یوهانا^۲ نقل می‌کنند که پسرش از همان کودکی «بر سیه‌روزی همه چیز تأسف می‌خورده است». و همین تأسف خوردن‌های او به پدید آمدن یکی از شاهکارهای فلسفی قرن نوزدهم منجر شد: جهان به‌مثابه اراده و باز نمود^۳. در ادامه درباره این کتاب به تفصیل سخن خواهیم گفت.

شوپنهاور در دانتزیگ^۴ به دنیا آمد. پدرش هاینریش^۵، تاجری موفق و ثروتمند بود و هنگامی که دانتزیگ در سال ۱۷۹۳ میلادی به تصرف پروس درآمد، مصلحت را در آن دید که خانواده‌اش را به هامبورگ ببرد و البته از این بابت متحمل هزینه زیادی گردید. پدر و مادر شوپنهاور استعداد او را در زبان آموزی می‌ستودند - او در سن ۶ سالگی به‌روانی سخن می‌گفت - و او را برای تحصیل به پاریس و انگلستان فرستادند. اگر چه شوپنهاور خود ترجیح می‌داد به سراغ فعالیت‌های دانشگاهی برود اما به‌خاطر جلب رضایت پدر، به فروشنده‌ی در هامبورگ مشغول شد. با خودکشی پدرش، از یک سو هیچ انگیزه‌ای برای ادامه دادن به داد و ستد در خود نیافت، و از سوی دیگر درآمد خوبی نصیبش شد و از این‌رو به زندگی دانشگاهی روی آورد. شوپنهاور در دانشگاه گوتینگن^۶ پذیرفته شد و نخست به پزشکی اما بعداً به مطالعه فلسفه روی آورد و بنا به توصیه استادان خود، بر مطالعه افلاطون و کانت تمرکز کرد. اندیشه‌های این دو فیلسوف دوشادوش تأثیرات شگرف مکاتب هندویسم و بودیسم، تأثیری درازدامن بر افکار وی باقی گذارد. او رساله‌اش را به دانشگاه ینا^۷ عرضه، مدرک دکترای خود را اخذ کرد و به خانه مادرش در وایمار^۸ بازگشت.

مادرش به فرهنگ، به‌ویژه ادبیات، علاقه فراوانی داشت و داستان‌های چندی نیز منتشر می‌کرد، محافل ادبی ترتیب می‌داد و به احتمال زیاد با چند تن از روشنفکران وایمار سر و سری داشت. این موضوع شوپنهاور را سخت آزوده‌خاطر ساخت، اما از آن سو هم سخنان گزنده شوپنهاور در باب پوچی زندگی که موجب می‌شد بسیاری از میهمانان عذر بخواهند و جلسات را زودتر از معمول ترک کنند، مایه رنجش مادرش گردید. آن دو یکسره با هم بگو مگو می‌کردند تا این که دست آخر کار یکسره شد. یوهانا از پسرش خواست که خانه‌اش را ترک کند و شوپنهاور نیز در سال ۱۸۱۴ میلادی آنجا را برای همیشه ترک گفت و به درسدن^۹ رفت. مادر تا ۲۴ سال پس از این قضیه زنده بود، اما دیگر هرگز سراغی از یکدیگر نگرفتند.

این ماجرا طرز تفکر شوپنهاور را تغییر داد و بر زندگی خصوصی‌اش تأثیر فراوان نهاد، خواه او خود این موضوع را قبول داشته باشد و خواه نداشته باشد. شوپنهاور معمولاً روشنفکرانه به قضایا می‌نگرد اما وقتی راجع به زنان سخن می‌گوید می‌توان نفرت و بی‌زاری را از لابلای حرف‌هایش حس کرد. او می‌گوید زنان: «... موجوداتی هستند کوچکتر از حد معمول، با شانه‌هایی باریک، کفلهایی پهن و ساق‌هایی کوتاه ... که درک و شناخت صحیحی نسبت به امور ندارند؛ و در بین آن‌ها هیچ خبری از نبوغ نیست».

نیازی به گفتن نیست که شوپنهاور با وجود این که چند رابطه عاشقانه را تجربه کرد اما هرگز ازدواج نکرد. او نمونه‌ای از یک فیلسوف عزب بود که یکه و تنها نخست در برلین و سپس در فرانکفورت به مطالعه سرگرم بود و روزگار می‌گذراند، و تنها مونس‌اش سگی دست‌آموز بود. شوپنهاور در سال ۱۸۶۰ میلادی و در پشت میز صبحانه درگذشت.

جهان به‌مثابه اراده

جهان به‌مثابه اراده و باز نمود در سال ۱۸۱۸ منتشر شد اما هیچ کس بدان توجهی نکرد. شوپنهاور کوشید با تدریس در [دانشگاه] برلین آن را بر سر زبان‌ها بیندازد. او برنامه تدریس خود را به‌عمد در همان ساعاتی تنظیم کرد که هگل نیز درس می‌گفت، و ناگفته پیداست که به او به چشم «شیادی عامی، تهی مغز، نفرت‌انگیز، مشمئز

کننده و نادان» می‌نگریست. هیچ کس در کلاس وی حاضر نشد و شوپنهاور هم از این موضوع درس گرفت! و دیگر هرگز دست به چنین کاری نزد. با این همه او به ارزش ذاتی اثر خود ایمان داشت، چرا که بر این باور بود که در آن تمامی مسائل موجود در فلسفه را حل و فصل کرده است، و ویراستی مفصل‌تر منتشر کرد. اما تنها در اواخر عمرش بود که این کتاب و دیگر نوشته‌هایش، شهرتی را که او به دنبالش بود، برایش به ارمغان آورد.

شوپنهاور می‌گوید این کتاب تنها یک اندیشه منفرد را تبیین می‌کند، اما مدعی است که اندیشه مذکور را به هیچ وجه نمی‌توان در قالبی کمتر از یک کتاب حجیم بیان کرد. اما بیاید ما ملاحظه کاری را کنار بگذاریم و این اندیشه را در یک جمله بیان کنیم: جهان، آن چنان که فی‌نفسه هست، عبارت است از اراده. برای روشن تر شدن این جمله باید نگاهی کوتاه به فلسفه کانت داشته باشیم، چرا که شوپنهاور تا حد زیادی وامدار اوست.

کانت می‌گوید ذهن ما، به جهانی که ادراک می‌کنیم ساختار می‌بخشد. به سبب فعالیت‌های ساختاربخش ادراک حسی، اعیان^{۱۱} در زمان و مکان بر ما پدیدار می‌شوند. ما به مدد فاهمه^{۱۲} خود نه تنها اعیان را در زمان و مکان درک می‌کنیم بلکه میان آن‌ها رابطه علی و معلولی نیز می‌یابیم. شوپنهاور در تمام این موارد با کانت هم‌سخن است، گرچه با نبوغ خود ساختار پیچیده مقولات^{۱۳} کانت را به یک اصل منفرد تحویل می‌کند. از همه مهم‌تر این که شوپنهاور این قول را نیز از کانت می‌پذیرد که میان جهان پدیدار یا فوومن^{۱۴} که به تجربه ما درمی‌آید (یا به قول شوپنهاور جهان به مثابه باز نمود^{۱۵}) و همچنین جهان فی‌نفسه یا نومن^{۱۶}‌ها، یعنی جهان چیزها-در-خود، یا واقعیت جدای از تجربه ما (که برای شوپنهاور جهان به مثابه اراده است) تمایز وجود دارد. اما با این مدعای کانت مخالف است که جهان فی‌نفسه، الی‌الابد از تیررس فهم ما خارج است. شوپنهاور مدعی است که این جهان را نیز می‌توان شناخت.

تجربه حسی ما تنها راه دسترسی به جهان نیست، یا دست کم تنها راه دسترسی به بخشی از جهان نیست. شوپنهاور می‌گوید: «از درون ما به واقعیت درونی چیزها راهی هست». درست است که ما خودمان را به منزله کالبدی واقع در جهان اعیان در زمان و مکان به واسطه ادراکی حسی تجربه می‌کنیم، اما در عین حال تجربه مستقیمی از خودمان به مثابه اراده نیز داریم - تجربه‌ای که با فعالیت‌های معمول ذهن که عبارت است از ساختار بخشیدن به جهان پدیدارها، ناهمخوان است. به این مثال توجه کنید: من می‌دانم که دستم همین الان به این فنجان چای رسیده چون دارم می‌بینم، اما این موضوع را از پیش نیز می‌دانستم چرا که اراده کرده بودم دستم را به طرفش ببرم. وقتی به دستم نگاه می‌کردم، آن را به چشم یکی از اعیان جهان پدیدار می‌دیدم، اما آن شق دیگر دانستن من (یعنی پیشاپیش دانستن این موضوع به سبب اراده‌ام) هیچ ربطی به پدیدارها ندارد. از نظر شوپنهاور مهم است که بدانیم اراده کردن و حرکت بدن دو امر متفاوت از هم نیستند: جسم و تن من شکل متعین اراده است، یعنی اراده آن گونه که در جهان پدیدارها، ظاهر می‌گردد یا بازنمایی می‌شود.

شوپنهاور قاطعانه از افتادن به دام اصالت نفس^{۱۷} پرهیز می‌کند، یعنی این نظریه که تنها یک ذهن وجود دارد و هر چیز دیگری صرفاً ظاهر امر است، و می‌گوید جهان به تمامی تجلی اراده است. هنگامی که کسی دریابد طبیعت درونی‌اش نیز عبارت است از اراده،

لاجرم همین اراده را نه تنها در پدیدارهایی که به تمام و کمال همانند اویند، یعنی در عمق طبیعت آدمیان و حیوانات می‌یابد، بلکه با

تأمل بیشتر درمی‌یابد که نیرویی که موجب جوانه زدن و رستن گیاهان می‌شود، نیرویی که بلور به واسطه آن شکل می‌گیرد، نیرویی

که مغناطیس را پدید می‌آورد ... همه و همه تنها در پدیدار با هم متفاوتند اما ذات درونی‌شان یکسان است.

اگر بخواهیم این بحث را پی بگیریم و به موافقت صرف با شوپنهاور در مخالفت با اصالت نفس اکتفا نکنیم ضروری است که به

مهمترین آثار

درباره ریشه‌های چهارگانه اصل علت کافی^{۱۸} (۱۸۱۳ م.)

رساله دکترای شوپنهاور. این اثر نقد این پیش فرض است که با تأمل عقلانی می‌توان جهان را توضیح داد یا تبیین کرد.

جهان به مثابه اراده و باز نمود (۱۸۱۹ م.)

شاهکار شوپنهاور. او در این کتاب طبیعت جهان تجربی را اراده‌ای کور می‌داند. اگر انسان عمیقاً در درون خود غور کند، نه تنها طبیعت واقعی درونی خود را، بلکه جوهر همه چیز را نیز درمی‌یابد.

نتایج نظرگاه مذکور هم نگاهی بیاندازیم. اگر طبیعت راستین جسم و تن من اراده است و این جسم بی کم و کاست در جهان پدیدارها مستقر است، پس لازم می آید که طبیعت راستین جهان نیز اراده باشد. به نظر شوپنهاور جهان پدیدارها، ظهور اراده است و جهان فی نفسه هم چیزی نیست مگر جهان اراده. بنابراین برای شوپنهاور تجربه درونی ما از اراده کردن کلید فهم اندیشه‌ی کانتی چیزها - در - خود، یا همان جهان متمایز از تجربه‌ی ما، است.

فلسفه بدبینی

اراده، در کلیت خود عبارت است از «اراده به زیستن» یا «اراده به وجود داشتن»، اما این اراده خصوصاً در کسوت خواستی خروشنده، سراسر کشمکش، سیری ناپذیر و بی هدف و مقصدی معین ظاهر می شود. نوعی خواست فاقد سمت و سو، کور و غیر منطقی است که همه چیز را به حرکت در می آورد - یا شاید بهتر است بگوییم همه چیز است. کور و غیر منطقی بودن همین اراده است که به بدبینی مشهور شوپنهاور منجر می شود. تمنا و عطشی سیری ناپذیر زندگی انسان را به پیش می برد که گاه، برای مدتی بسیار کوتاه ارضاء می شود اما چیزی نمی گذرد که باز سر بر می کند. هنگامی که اراده به راستی خود را ارضاء می کند، بلافاصله «کسالت رخوت زای زندگی» حاکم می شود و عطش دوباره بیدار می شود. اراده هیچ نمی کند مگر این که بیهوده به اراده کردن خود ادامه دهد، تا آن زمان که مرگ در رسد. زندگی چنان است که نباید! و این جهان، بدترین جهان ممکن است. بیهودگی زندگی در نظر شوپنهاور بی واسطه از دیدگاه وی درباره طبیعت درونی چیزها بر می خیزد:

... وجود ... شتاب مداوم اکنون است به آغوش گذشته‌ای در گذشته، مردنی است مدام ... همچنانکه بی تردید گام‌های لرزان ما تنها سقوط مداومی است صورت نیست، زندگی تن و جسم ما نیز مردن دائمی است دست نداده، مرگی که یکسر به تأخیر می افتد، هم این گونه است که فعالیت ذهن ما نیز به تعویق انداختن مداوم بیهودگی است. هر دمی که فرو می بریم به مرگ نزدیکتر می شویم، مرگی که زندگی ما یک آن، از دستبرد آن به امان نیست.

تازه به همه این‌ها، اضافه کنید ماجرای بیرون انداختن او را از آن محفل فکری [آن هم به دست مادرش!].



نقاشی طبیعت بی جان، گلابی و کاسه.

شوپنهاور می گوید دیدن گلابی واقعی اراده را تحریک می کند؛ اما بازنمایی هنرمندانه آن، موجب پدید آمدن واکنشی زیباشناختی می شود.

البته این همه ماجرا نیست. شوپنهاور می‌گوید به یک معنا می‌توان میل و هوس سیری‌ناپذیر اراده را، اگر به تمام و کمال ارضاء نشده و در نتیجه رام‌گشته باشد، از طریق تأمل زیباشناختی^{۱۷} به سمت و سوی دیگری برد. به این معنا که میان واکنش ما از دیدن یک بشقاب میوه از یک طرف، و تحسین یک نقاشی طبیعت بی‌جان^{۱۸} که همان ظرف میوه را به خوبی به تصویر کشیده باشد از سوی دیگر، تفاوتی چشمگیر (اگر نگوییم متعالی) وجود دارد. در موقعیت نخست، ممکن است اراده برانگیخته شود و بخواهد که میوه خورده شود؛ اما در موقعیت دوم چنین چیزی ناممکن است. بلکه در عوض انسان به سوی تأمل درباره امری از قبیل صور مثالی^{۱۹} در نزد افلاطون سوق داده می‌شود، نوعی رویکرد بدون غرض و مرض^{۲۰} و تأمل رها از اراده^{۲۱} یا همان تأمل برای نفس تأمل.

اما این نوع رهایی، گذراست - هیچ‌کس نمی‌تواند الی‌الابد به یک تابلو خیره شود. چشم امید ما برای رهایی همیشگی از شر اراده، ولو ناکامل، به کناره‌گیری عارفانه از زندگی دوخته است. با این کار است که می‌توان به‌طور کامل از طبیعت راستین چیزها آگاهی یافت، هرچند این امر، به ندرت اتفاق می‌افتد. انسان می‌تواند بیهودگی زندگی را از اساس دریابد، ببیند که زندگی سر در پی میل و هوس کور اراده‌ای واحد و یکپارچه به نام اراده کیهانی^{۲۲} گذاشته است. واکنش زیباشناختی، ترک لذت‌ها و کناره‌گیری از دنیا تنها راه انکار اراده، و لاجرم ناتوان ساختن آن و احیاناً از میان برداشتن آن است. شوپنهاور می‌گوید به همین جهت است که بودائی‌ان راه درستی در پیش گرفته‌اند. البته نتیجه نهایی این کار، رسیدن به بهشت موعود و سعادت و خرسندی سرمدی آن نیست، بلکه عبارت است از هیچ‌بودگی نیروانا^{۲۳}. بنابراین از نظر شوپنهاور، نزدیک شدن ما به رضایت خاطر و سعادت تا سرحد ممکن، در گرو معدوم کردن «خود» مان است.

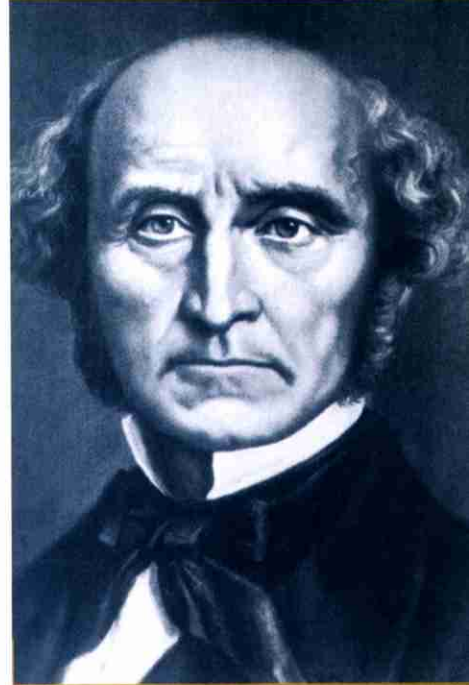
کتابشناسی گزیده فارسی

هیچ یک از آثار اصلی شوپنهاور مستقلاً به زبان فارسی ترجمه نشده است، کتاب نخست گزیده‌ای از آثار اوست و دومی یکی از کتاب‌های کم‌اهمیت‌تر اما جذاب وی^{۲۴}:

- جهان و تأملات فیلسوف، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- هنر همیشه برحق بودن، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
- درباره زندگی و آرای فلسفی شوپنهاور نگاه کنید به:
- مایکل تانر، آرتور شوپنهاور، ترجمه خشایار دیهیمی، کهکشان، ۱۳۷۳.
- رامین جهانگللو، شوپنهاور و نقد عقل کانتی، نشر نی، ۱۳۷۷.
- ابوالقاسم ذاکرزاده، فلسفه شوپنهاور، تهران، الهام، ۱۳۸۶.
- تامس تافه، فلسفه آرتور شوپنهاور، ترجمه عبدالعلی دست‌غیب، نشر پرسش، ۱۳۷۹.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Arthur Schopenhauer ۲ - Johanna ۳ - *The World as Will and Representation*
- ۴ - Danzig ۵ - Heinrich ۶ - Gottingen ۷ - Jena
- ۸ - Weimar ۹ - Dresden ۱۰ - objects ۱۱ - understanding
- ۱۲ - categories ۱۳ - phenomenal world ۱۴ - representation ۱۵ - noumenal world
- ۱۶ - solipsism ۱۷ - aesthetic contemplation
- ۱۸ - نقاشی طبیعت بی‌جان (Still Life) یا به زبان فرانسه (Nature Morte)، گونه‌ای نقاشی است از اشیایی مانند گل، میوه، میز، پارچه و از این دست که از فاصله نزدیک به آن‌ها نگریسته شود. (نگاه کنید به دایره‌المعارف هنر، رویین پاکباز، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۸، صص. ۸-۳۴۷)
- ۱۹ - Forms
- ۲۰ - disinterested، این اصطلاح که «رها از بهره و سود» نیز ترجمه شده، مفهوم مهمی در زیباشناسی کانت به‌شمار می‌رود. مطالعه کتاب نقد قوه حکم در این زمینه بسیار مفید فایده است.
- ۲۱ - will-less ۲۲ - Cosmic Will ۲۳ - Nirvana
- ۲۴ - *On the Fourfold Root of the Principle of Suffieicnt Reason*
- ۲۵ - مترجم اقدام به ترجمه دو جلد از کتاب‌های این فیلسوف کرده است: ۱) *اساس و مبادی اخلاق* و ۲) *رساله دریاب آزادی اراده* که به‌زودی همین ناشر آنها را منتشر خواهد کرد. ضمناً معرفی و نقد کتاب‌های به‌تازگی منتشر شده در این زمینه را می‌توانید به همین قلم در منبع زیر بیابید: کتاب ماه فلسفه، سال اول، شماره ۸، انتشارات خانه کتاب، اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷، صص. ۲۹-۴۱.



پدر جان استوارت میل^۱ (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ م.) یعنی جیمز میل، طرفدار سرسخت فایده‌باوری^۲ و دوست نزدیک جرمی بنتام، بنیانگذار آن مکتب بود. جان میل در خانواده‌ای به دنیا آمد که غرق در تفکرات فایده‌باورانه بود و به‌ویژه آرای بنتام را در زمینه تعلیم و تربیت جدی گرفته بود.

پدر میل می‌خواست شخصاً تربیت فرزندش را به عهده بگیرد، تا به قول خودش او را به یک «ماشین حساب محض» تبدیل کند. جیمز میل کمابیش موفق به انجام این کار شد اما نتایج هراس آور آن را نیز به چشم دید. جان میل در سن ۳ سالگی قادر بود یونانی بخواند و در سن ۸ سالگی هم به خواندن لاتین مسلط شد. او بنا به زندگی‌نامه خود نوشت اش^۳ در اوان نوجوانی همه آثار بزرگ لاتینی و یونانی را خوانده بود، کاوش مفصلی در تاریخ انجام داده بود و دانش فراوانی در زمینه علم حقوق، روان‌شناسی، اقتصاد، ریاضیات، و منطق اندوخته بود. پدرش در حین پیاده‌روی‌های طولانی در این زمینه‌ها به او درس می‌گفت و از او می‌خواست که برای روز بعد مطلبی در همین خصوص بنویسد و به پدرش بدهد. جان میل زمانی که ۱۴ سال بیشتر نداشت کتاب/صول اولیه/اقتصاد سیاسی^۴ خود را بر اساس همین نوشته‌ها تنظیم کرد.

میل در سن ۱۵ سالگی کتاب نظریه قانونگذاری^۵ بنتام را که نخستین اثر منتشر شده از دیدگاه‌های فایده‌باورانه وی بود، مطالعه کرد. خواندن این کتاب میل را دگرگون کرد: «احساس کردم به بلندایی برده شدم که از فراز آن می‌توانم قلمرو وسیع ذهن را مشاهده کنم و دریابم که گستردگی این قلمرو تا بدانجاست که نتایج فکری آن، از شمار بیرون است». این کتاب به میل چنان نظرگاه غنی فلسفی‌ای بخشید که هم او را قادر ساخت طیف وسیعی از تفکرات فلسفی خود را بر روی آن بنا کند و هم او را امیدوار کرد که بتواند با استفاده از این دیدگاه به بهتر شدن زندگی بشر کمک کند. تمام دوران اولیه زندگی او، زمینه‌ساز بروز این کشف و شهود بود. او با لحنی آمیخته با تحسین و تمجید می‌گوید: «وقتی آخرین جلد این کتاب را بر زمین نهادم، یکسره دگرگون شده بودم». میل که حالا انسان تازه‌ای شده بود علاوه بر مطالعه حقوق، بقیه دوران نوجوانی خود را به ویرایش بسیاری از دست‌نوشته‌های منتشر نشده بنتام گذراند، برای چندین مجله مقالات فراوانی در مورد مسائل روز می‌نوشت، به بحث‌های سیاسی و حقوق می‌پرداخت و البته که در انجام همه این کارها موضعی فایده‌باورانه اتخاذ می‌کرد.

همان‌طور که می‌توان حدس زد این ماشین حساب محض، در سن ۲۰ سالگی با یکی از شدیدترین حملات عصبی دست به‌گریبان شد و یا دست‌کم شدیداً دچار افسردگی شد. و اکنون که «وضعیت عصبی اسفناکی» پیدا کرده بود به سرخوشی قبلی خود نیز از سر انتقاد می‌نگریست. او از خودش می‌پرسید به راستی اگر تمام اهدافش برآورده شود و تمام اصلاحاتی که برای نهادهای اجتماع و قانون در سر می‌پروراند، جامه عمل بپوشد، سرخوشی و شادمانی خود را باز خواهد یافت؟ وقتی به این نتیجه رسید که حتی این اتفاق نیز او را شادمان نخواهد کرد، دچار یأس و تشویش شد. میل طوری بار آمده بود که می‌توانست به خوبی به استدلال و تجزیه و تحلیل بپردازد، اما ظاهراً برای کنار آمدن با تلاطم امواج احساسات به هیچ عنوان آمادگی کسب نکرده بود. در همین حین، داستانی به‌دستش رسید درباره پسر بچه‌ای که پس از مرگ پدر مایه دلگرمی خانواده‌اش می‌شد. او با خواندن این داستان از افسردگی نجات یافت، قضیه‌ای که خیلی فریادگونه به نظر می‌رسد! میل جرأت یافت که بر سر کار گذشته خود باز گردد و البته به کارش طعمی از شعر، فرهنگ و هنر بخشید و ظاهراً همین امر نیز در بهبود کامل حال او مؤثر واقع شد.

فایده‌باوری

میل بعدها به برجسته‌ترین متفکر انگلیسی‌زبان قرن نوزدهم تبدیل شد و بی‌تردید یکی از تأثیرگذارترین و فراخ‌دامن‌ترین فیلسوفان است. او علاوه بر مطالعه حقوق، اقتصاد و روان‌شناسی، دامنه آثار فلسفی خود را به تحلیل زبان، منطق، ریاضیات هم کشاند و به روش‌شناسی علمی^۶ نیز پرداخت. میل درباره نسبت بین حالات ذهنی و جهان خارج دیدگاه‌های روشنی دارد و همین دیدگاه‌ها را می‌توان نخستین تقریر از پدیدارگرایی^۷ دانست، یعنی نظریه‌ای که معتقد است اشیاء فیزیکی، همواره به ادراک حسی درمی‌آیند. با این حال، نوشته‌های اخلاقی و سیاسی او است که بیشترین توجه را به خود جلب کرده، و از آن میان می‌توان

به فایده‌باوری و دریاب آزادی^۸ اشاره کرد.

هدف کلی میل در کتاب فایده‌باوری عبارت است از دفاع از دیدگاه‌های بنتام و بسط آن. بنتام بر این باور بود که عمل خوب عملی است که بیشترین رضایت خاطر را برای بیشترین مردم فراهم کند. در این کتاب نیز همانند نوشته‌های بنتام، رضایت خاطر براساس ارزش ذاتی لذت^۹ قابلیت طرح می‌یابد. هرچند کتاب مذکور، کتاب پیچیده و مفصلی است اما ما در این جا تنها به بررسی یکی از دفاعیاتی که میل از مفهوم فایده‌باوری در نزد بنتام ارائه کرده و همچنین یکی از جنبه‌هایی که به بسط آرای او پرداخته، بسنده می‌کنیم.

فرض کنید بخواهیم از دید یک فایده‌باور راجع به مطلب زیر تأمل کنیم. عمل خوب عملی است که بیشترین میزان رضایت خاطر را برای بیشترین مردم فراهم کند. هدف، یعنی رضایت خاطر، است که خوبی یک عمل را تعیین می‌کند. خود رضایت خاطر را تنها می‌توان در پرتو لذت فهم کرد و در واقع این لذت است که از نظر فایده‌باوران ارزشی ویژه دارد. چه دلیلی هست که بپذیریم لذت چنین ارزشی را داراست؟ ارزشی که اگر به‌راستی وجود داشته باشد، آنگاه نتیجه‌ای اخلاقی نیز به دنبال خواهد آورد. یعنی این نتیجه که باید لذت را به‌عنوان یک هدف دنبال کرد. به نظر می‌رسد میل در یکی از عجیب‌ترین بخش‌های این کتاب، استدلال زیر را ارائه می‌کند:

تنها دلیلی که می‌توان در اثبات این مدعا ارائه کرد که چیزی مورد پسند مردم است، این است که مردم به‌راستی آن را مطلوب می‌دانند. اگر هدفی که آموزه فایده‌باوری برای خود برمی‌شمرد، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، به‌عنوان هدف، مورد تصدیق همه قرار نگیرد هیچ چیز دیگری نیز نمی‌تواند ما را در این خصوص متقاعد کند.

ظاهراً استدلال مذکور به این صورت است که همه مردم لذت را مطلوب می‌دانند، پس لذت امر مطلوبی است و از همین روال نظر اخلاقی نیز ارزشمند است و باید سر در پی آن گذاشت. میل ادامه می‌دهد و می‌گوید تنها چیزهایی قابل دیدن هستند که بتوان آن‌ها را دید؛ تنها چیزهایی قابل شنیدن هستند که بتوان آن‌ها را شنید. به همین ترتیب تنها اموری مطلوب هستند که مردم در طلب آن‌ها باشند، و تنها چیزی که همه مردم به دنبال آن هستند لذت است. اما اشکالاتی بر این موضوع وارد است. اول از همه این که معلوم نیست این قیاس، مع الفارق نباشد. چیزهایی قابل دیدن هستند که بتوان آن‌ها را دید؛ تنها چیزهایی قابل شنیدن هستند که بتوان آن‌ها را شنید. اما میل برای این که بتواند به نتیجه دلخواه خود برسد ناچار است بگوید چیزهایی مطلوب هستند که الزاماً مورد پسند مردم باشند، نه این که چیزهایی هستند که بتوانند مردم مورد پسند واقع شوند. چنانکه راسل نیز می‌گوید این استدلال «آنقدر سست و بی‌پایه است که انسان در می‌ماند چگونه میل به این نتیجه رسیده که این استدلال صحیح است». از این گذشته، میل در این جا بنا دارد یک نظام اخلاقی پیشنهاد کند چرا که ادعا می‌کند: همه مردم باید به‌گونه‌ای عمل کنند که اعمالشان بیشترین میزان لذت را برای بیشترین مردم پدید آورد. نمی‌توان بر این مدعا که: «مردم باید لذت را مطلوب بشمارند»، این برهان را اقامه کرد که «مردم به‌راستی لذت را مطلوب می‌دانند». ما نمی‌توانیم از این موضوع که یک وضع بر چه منوال است نتیجه بگیریم که وضع مذکور الزاماً باید به همان صورت باشد. اگر هم حرف میل درست باشد که دیگر جنبه اخلاقی فایده‌باوری معنا پیدا نمی‌کند. اصلاً اگر مردم در هر صورت لذت را مطلوب می‌دانند، دیگر چه معنی دارد که بر سر این قضیه بحث کنیم که آنها باید لذت را مطلوب بدانند؟

ثانیاً، آیا مردم به‌راستی لذت را مورد پسند می‌دانند؟ میل برای این که استدلال خودش را پیش ببرد، ناچار است فرض کند

مهمترین آثار

نظام منطق^{۱۲} (۱۸۴۳ م.)

کتاب توصیه بسیار جالبی مطرح شده با این مضمون که دولت حق ندارد فرد را مجبور به انجام کاری کند که آن کار صرفاً به نفع خود آن شخص است.

تقریری است از تجربه‌گرایی افراطی میل. او در این کتاب مدعی می‌شود که حتی قوانین منطق نیز ماهیت تجربی دارند. این کتاب همچنین ملاحظه مهمی را دریاب استقراء بیان می‌دارد.

فایده‌باوری (۱۸۶۱ م.)

کوشش میل برای بسط مفهوم فایده‌باوری در نزد بنتام است. میل در این اثر به‌ویژه این موضوع را مطرح می‌کند که باید به جنبه‌های کیفی لذت و رنج نیز توجه داشت.

دریاب آزادی (۱۸۵۹ م.)

به تعارض میان حقوق اقلیت و حاکمیت دولت دموکراتیک می‌پردازد. در این

این گزاره صحیح است که: وقتی چیزی را مطلوب می‌دانیم، به این دلیل است که آن امر به ما لذت می‌بخشد. یعنی در اصل مطلوب ما لذت است. ممکن است این امر گاهی درست باشد، اما اگر مثلاً من دلم مشروب بخواهد، اولاً و اساساً خود مشروب برای من مهم است - و از نظر من لذت در درجه دوم اهمیت است. اگر بخواهیم می‌توانیم بحث را از این هم پیچیده‌تر کنیم و برای این کار کافی است به ادعای کسانی اشاره کنیم که صریحاً اذعان می‌کنند در پی لذت نیستند. یک فرد خودآزار^۱ ممکن است مدعی شود که به دنبال رنج و درد است و بگوید که از امر مطلوب و مورد پسندش یعنی درد، به‌طور فرعی و ثانوی به دنبال لذت است.

جنبه‌ای که میل از آن حیث به بسط دیدگاه بن‌تام دست زده به این شرح است که در نزد بن‌تام، کمیت لذت حاصل از یک عمل به تنهایی ملاک است، اما میل به کیفیت نیز توجه دارد. نحوه محاسبه لذت در نزد بن‌تام هر چند پیچیده است، اما الگوی مزبور تنها بر مبنای میزان لذت حاصل از یک عمل، عملی را بر عملی دیگر مرجح می‌داند و تفاوت بین کیفیت‌های مختلف لذات را در نظر نمی‌گیرد. میل می‌افزاید که برخی لذت‌ها نسبت به برخی دیگر کیفیت بهتری دارند و نتیجه می‌گیرد که این لذت‌های والاتر، از دیگر لذات مطلوب‌تر هم هستند. اما چرا باید لذت‌های موسوم به «لذت‌های والاتر» را نسبت به سایر لذات واجد ارزش بیشتری بدانیم؟ از این گذشته آیا راهی هست که بتوانیم تمایز بین این دو دسته را به روشنی تشخیص دهیم؟ شاید بتوان پاسخ میل را از متن زیر استخراج کرد:

کمتر انسانی پیدا می‌شود که رضایت دهد به حیوانی پست مبدل گردد تا بتواند از لذات حیوانی بیشتری بهره را ببرد؛ هیچ انسان زیرکی راضی نمی‌شود کودن گردد، هیچ آدم فرهیخته‌ای دوست ندارد نادان و بی‌سواد باشد، و هیچ فرد با وجدان و دلسوزی دلش نمی‌خواهد خودخواه و پست باشد، ولو این که همگی متقاعد شوند با تبدیل شدن به آدم‌هایی کودن، نادان یا رذل لذت بیشتری خواهند برد.

میل در این جا ادعا می‌کند شخصی که هم شعر را تجربه کرده باشد و هم خاراندن پشتش را، کسی که هم پر شدن معده‌اش را تجربه کرده باشد و هم موسیقی موتسارت^۲ را، متوجه ناب‌بودن، والایی، عمق و ظرافت لذت‌های والاتر خواهد شد و به لذت‌های اولیه، هر چقدر هم که کمیت آن‌ها زیاد باشد، پشت خواهد کرد. انسانی که هر دو نوع لذت را چشیده باشد، قادر است تفاوت میان آن دو را به زبان بیاورد و دومی را از سنجی متفاوت و در نتیجه مرجح بداند.

به یاد بیاوریم که میل برای غلبه بر افسردگی خود از اموری والاتر (شعر، فرهنگ و هنر) بهره گرفت، شاید

لذت‌های والاتر؛ میل در کتاب درباره آزادی می‌گوید واداشتن یک فرد به انجام کاری حتی اگر به نفع خود او نیز باشد، سوء استفاده از دموکراسی است. بسیاری معتقدند که عین همین مطلب در مورد نهی مردم از انجام اعمالی که برای خودشان زیان‌آور است نیز صدق می‌کند.



همین امر قوهٔ دآوری او را ضعیف کرده باشد! ظاهراً حرف او این است که زندگی سراسر رنج یک انسان متفکر را باید به زندگی یک فرد دیوانه، که سرشار از لذت‌های ابتدایی است، ترجیح داد. آیا این حرف اساساً با اصل فایده‌باوری سازگار است؟ بسیاری از مطالب مطرح‌شده در کتاب *در باب آزادی* به روشنی از تأملاتی برمی‌خیزد که میل در باب اصول فایده‌باوری انجام داده است و البته در کنار آن دیدگاه خودش را نیز دخالت داده است: دیدگاه او مبنی بر این است که بهترین امر در وجود ما، عبارت است از ظرفیت‌مان برای جستجوی کمال خود و تعیین مسیرمان به سمت سعادت و رضایت خاطر. میل می‌گوید که جستجوی کمال، یعنی این که افراد در زندگی به دنبال تحقق اهداف خود باشند، از جمله «ضروریات سلامت نفس انسان» است. از این رو، در دیدگاهی سیاسی میل، آزادی فرد بیشترین اهمیت را دارد. او اعمال محدودیت زیر را بر قدرت حکومت ضروری می‌داند: «... تنها غایتی که حکومت برای رسیدن به آن مجاز است قدرت خویش را بر همهٔ افراد یک جامعهٔ متمدن اعمال کند، و لو این که این امر بر خلاف ارادهٔ مردم آن جامعه باشد، عبارت است از جلوگیری از آسیب رساندن مردم به یکدیگر. نفع خود شخص، چه از نظر جسمی و چه از نظر اخلاقی چنین حقی را [برای مداخلهٔ حکومت در امور] سبب نمی‌شود».

جای تعجب است که میل در یک چنین موردی این همه از دیدگاه‌های بنتام فاصله می‌گیرد. هدف اصلی بنتام از سرو سامان دادن به اصل فایده‌باوری این بود که برای قانونگذاران روشی تعیین کند تا ایشان بتوانند بر سر این که بهترین چیز برای مردم کدام است، به نتایجی منطقی برسند. قانونگذاری که بخواهد بر طبق دیدگاه‌های بنتام عمل کند می‌باید قوانینی در جهت صلاح شهروندان تهیه کند، و مجبور است بر فعالیت‌های شهروندان محدودیت‌هایی اعمال کند تا بتواند رضایت خاطر کل جامعه را فراهم آورد. میل صراحتاً این موضوع را رد می‌کند. مردم باید بتوانند هر کاری که دوست داشته باشند انجام دهند و حتی رضایت خاطر خودشان را نیز از میان ببرند، مشروط بر آن که به دیگری صدمه نزنند.

البته این امر آنقدرها هم از اصول فایده‌باوری به دور نیست. میل می‌گوید حکومتی که چنین قانونی را بپذیرد، مردمانش رضایت خاطر بیشتری خواهند داشت تا حکومتی که چنین نکند. اگر به تسلط زیاده از حد حکومت‌های امروزی بر شهروندان خود توجه کنیم و کوشش‌های مداومی را که برخی از این حکومت‌ها برای توجیه فعالیت‌های پر از شک و شبهه‌شان، آن هم به نام خیر و صلاح جامعه انجام می‌دهند در نظر آوریم، آنگاه به میل حق می‌دهیم که خواسته باشد به این وسیله قدرت سیاسی حکومت را محدود کرده باشد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثاری که از میل به زبان فارسی ترجمه شده است:

- رساله دربارهٔ آزادی، ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۳۸.
 - در آزادی، ترجمهٔ محمود صناعی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰.
 - تأملاتی در حکومت انتخابی، ترجمهٔ علی رامین، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
 - کنیز کردن زنان، ترجمهٔ خسرو ریگی، بانو، ۱۳۷۷.
 - زندگی‌نامهٔ خودنوشت جان استوارت میل، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، مازیار، ۱۳۸۰.
 - انقیاد زنان، ترجمهٔ علاءالدین طباطبائی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۶.
- دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی میل:
- جان گری، فلسفهٔ سیاسی جان استوارت میل، تهران، طرح نو، خشایار دیهیمی، ۱۳۷۹.
 - ویلیام تاماس، جان استوارت میل، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۰.
 - نیکولاس کاپالدی، بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، اقبال، ۱۳۸۴.
 - سوزان لی اندرسن، فلسفهٔ جان استوارت میل، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|----------------------------|---------------------------|-----------------------------------|
| autobiography – ۳ | Utilitarianism – ۲ | John Stuart Mill – ۱ |
| scientific methodology – ۶ | Theory of Legislation – ۵ | Elements of Political Economy – ۴ |
| pleasure – ۹ | On Liberty – ۸ | Phenomenalism – ۷ |
- ۱۰ – مازوخسیم (Masochism) از نام مازوخ، رمان‌نویس اتریشی مشتق شده مبنی بر این که عاشق، از درد جسمانی و روانی که از سوی معشوق بر او وارد می‌شود، لذت می‌برد.
- ۱۱ – Mozart
- ۱۲ – System of Logic



زندگی کیرکگور از بسیاری جهات معمولی بود. مثلاً او زادگاه خود، دانمارک، را تنها سه بار ترک کرد، و معمولاً اوقات فراغتش را به قدم زدن در کپنهاگ^۲ و یا رفتن به تئاتر می‌گذراند، با این حال بدون اطلاع از زندگی او، نمی‌توان آثارش را به درستی شناخت. از بخت خوش، کیرکگور از سن بیست و یک سالگی مفصلاً شروع به نوشتن خاطرات روزانه‌اش کرد، و همین دفتر خاطرات اوست که به ما کمک می‌کند تا بفهمیم زندگی و فلسفه‌اش چگونه به هم گره خورده‌اند.

او در پنجم ماه می ۱۸۱۳ میلادی در کپنهاگ به دنیا آمد و کوچکترین فرزند میشل کیرکگور^۳ بازرگان ثروتمند دانمارکی، و آن سورنسداتر لوند^۴ بود. این زن قبلاً خدمتکار همسر اول میشل بود. پدرش، که تأثیرگذارترین شخصیت دوران جوانی او محسوب می‌شد، مردی بود عمیقاً مذهبی و از اعضای فرقهای پارامنشانه از آیین لوتر، که با احساس گناه و اضطراب شدیداً دست و پنجه نرم می‌کرد. برخی از مورخان دلیل این اضطراب را حادثه‌ای می‌دانند که در دوران کودکی وی اتفاق افتاده است. ماجرا از این قرار بوده که او به دنبال گوسفندی می‌گشته و خسته و سرمازده به بالای تپه‌ای می‌رسد، و در آنجا خدا را لعنت می‌کند، اما برخی دیگر احتمال می‌دهند دلیلش این بوده که میشل، پیش از آن که با همسر دومش ازدواج کند او را آبستن کرده است. قضیه هرطور که بوده باشد، میشل این دیدگاه بدبینانه و مایوسانه مذهبی را به پسرش نیز منتقل کرد، پسری که بعدها تربیت خود را «جنون آمیز» توصیف کرد و در دفتر خاطرات روزانه‌اش نوشت که او در نتیجه یک «جنایت» به دنیا آمده است.

حس دلشوره و اضطرابی که سراسر سال‌های اولیه زندگی کیرکگور را فراگرفته بود، با مرگ مادر و پنج تن از برادران و خواهرانش تشدید شد. پدرش معتقد بود که این امر نشانه انتقام الهی است؛ در حقیقت او انتظار نداشت که هیچ کدام از فرزندان‌ش زیاد زنده بمانند و بیشتر از سی و چهار سال عمر کنند و این پیش‌بینی، به جز در مورد سورن و پیتر، یعنی کوچکترین و بزرگترین فرزندش، درست از آب درآمد. به رغم همه این اوضاع و احوال عجیب و غریب، تحصیلات کیرکگور روالی کاملاً معمولی داشت: او در یک مدرسه خصوصی معروف به نام بورگیدیسکولن^۵ نام‌نویسی کرد و در آنجا تنها و منزوی اما از نظر هوش و استعداد از همه همکلاسی‌هایش جلوتر بود؛ سپس در سن ۱۷ سالگی به دانشگاه کپنهاگ رفت تا در رشته الهیات به تحصیل مشغول شود، اما چندان پیشرفتی حاصل نکرد. هنوز چیزی از ورودش به دانشگاه نگذشته بود که دوره کوتاهی موسوم به طغیان جوانان در قرن نوزدهم دانمارک رخ داد. کیرکگور در دانشگاه به فلسفه و ادبیات علاقه بیشتری نشان داد تا به الهیات؛ و زندگی او پاش گرانه‌ای را در پیش گرفت، باده‌گساری می‌کرد، سیگار می‌کشید و پشت سر هم قرض بالا می‌آورد و دست آخر پدرش مجبور می‌شد که بدهی‌هایش را بپردازد.

اخلاق و زیباشناسی (حس‌گرایی)

اما پدرش در سال ۱۸۳۸ میلادی درگذشت و ظاهراً همین موضوع بود که موجب شد دوره خوشگذرانی او به پایان برسد. کیرکگور مجدداً توجه خود را به مطالعه الهیات معطوف کرد و دو سال بعد مدرکش را گرفت. در همین زمان بود که با رگینا اولسن^۶ آشنا شد، و این تنها رابطه عاشقانه تمام طول زندگی کیرکگور بود. کیرکگور، به استناد دفتر خاطراتش، به او پیشنهاد ازدواج داد، بلافاصله پشیمان شد، یک سال سردرگم بود و سرانجام در سال ۱۸۴۱ میلادی از این ازدواج منصرف شد. دلیل این کار او دقیقاً معلوم نیست؛ اما ظاهراً به این نتیجه رسیده بود که خلق و خوی سودا زده‌اش برای ازدواج مناسب نیست؛ از نظر فکری نیز با هم تفاهم داشتند؛ و البته شغل نویسندگی کیرکگور بدین معنا بود که او نمی‌تواند به ازدواج گردن بگذارد. پیداست که این روابط تأثیر عمیقی بر او گذاشت. این رخداد به دفعات در دفتر خاطراتش به چشم می‌خورد، و در زیر نقاب آثار فلسفی وی نیز سر برمی‌کند. به عنوان مثال او از بخش‌های کتاب *این یا آن*^۷ که یکی از

سورن کیرکگور^۱ (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م.) را عموماً نخستین فیلسوف اگزیستانسیالیست می‌دانند. اما فلسفه او، برخلاف بسیاری اگزیستانسیالیست‌های دیگر، با باورهای عمیق الهیاتی درهم آمیخته است.

نخستین آثار بزرگ اوست، برای طرح موضوعات متعددی بهره می‌گیرد که موجب شد او از ازدواج با رگینا چشم‌پوشد. کتاب دیگر او یعنی تکرار^۸ نیز داستان مرد جوانی است که نمی‌تواند با زن مورد علاقه‌اش ازدواج کند چرا که از سرسپردگی‌های اخلاقی که لازمه ازدواج است، هراس دارد. البته باید دانست که بن‌مایه‌های این کتاب‌ها بسی عمیق‌تر است از تلاش صرف برای مواجهه با بحران‌های روان‌شناختی؛ زیرا این آثار نکات فلسفی مهمی نیز دارند.

کیرکگور در این یا آن، دو وضع یا شیوه وجودی را که مردم برای زندگی برمی‌گزینند، نشان می‌دهد. اولی، شیوه زیباشناختی^۹ است که در نامه‌ها و مقالات شخصی به نام الف^{۱۰} تبیین می‌شود؛ الف، فردی است لذت‌جو که بر اهمیت بهره‌مند شدن فوری از نعمت‌ها و دم‌غنیمی زندگی کردن، تأکید دارد. شیوه اخلاقی^{۱۱}، به عکس بر مبنای وظیفه و الزام استوار می‌گردد. این شیوه در دو نامه که به آقای الف نوشته شده، مطرح می‌گردد و در آن دو نامه، به تحلیل و نقد انگیزه‌ها و انتظارات وی می‌پردازد و عنوان می‌کند که اگر می‌خواهد به کمال برسد باید خود را وقف فعالیت‌های مداومی کند که زندگی اخلاقی را قوام می‌بخشد. کیرکگور در این اثر با استفاده از فنون نامتعارف روایی و استفاده از اسم‌های مستعار گوناگون، دیدگاه شخصی خودش را در این زمینه مخفی نگاه داشت. اما به فاصله کوتاهی پس از نوشتن آن، به این نتیجه رسید که شیوه زیباشناختی و شیوه اخلاقی هیچ کدام وافی به مقصود نیست؛ بلکه شیوه سومی هم برای وجود هست، یعنی ازیستن در اسپهر دین^{۱۲}، که انسان می‌تواند آزادی و کمال واقعی را در آن جاباید.

جهش ایمان

سپهر دین را «جهش ایمان»^{۱۳} برمی‌سازد که خود در «ترس و لرز»^{۱۴} و فراسوی قلمرو عقلانیت شکل می‌گیرد. پرستش مسیح در دین مسیحیت که خدا - انسان است و به همین سبب هم فانی و میراست و هم باقی و نامیرا، به ناچار پارادوکسیکال است. چرا که توسل به استدلال عقلانی یا شواهد تجربی برای توجیه این باور، غیر ممکن است؛ تنها راهی که باقی می‌ماند، تسلیم و رضا است. کیرکگور در کتاب ترس و لرز خود، داستان حضرت ابراهیم و قربانی کردن اسحاق^{۱۵} را در کتاب مقدس بررسی کرده و نشان داده است که این داستان از منظر اخلاقی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

در سفر آفرینش^{۱۶} که نخستین سفر از کتاب مقدس است، خداوند به حضرت ابراهیم دستور می‌دهد که فرزندش اسحاق را قربانی کند. کیرکگور می‌گوید انجام این دستور الهی مستلزم انجام رفتاری است که یکسر بیرون از قلمرو اخلاق معمول و متداول قرار می‌گیرد؛ و مستلزم تعلیق^{۱۷} اخلاق است در خدمت غایتی برتر. او این امر را با مقایسه موقعیت ابراهیم با «قهرمان تراژدی» به تصویر می‌کشد. مثال زیر را، البته به عنوان مثالی امروزی، در نظر بگیرید: یک فرمانده نظامی می‌داند اگر بخواهد از سقوط شهر جلوگیری کند، باید سربازان خود را به آنجا اعزام کند و اگر چنین کند بی‌شک آن‌ها را به کام مرگ فرستاده است، و

مهمترین آثار

این یا آن (۱۸۴۳ م.)

دو شیوه ممکن زیستن را تبیین می‌کند؛ اولی، شیوه «حسی یا زیباشناختی» و دومی شیوه «اخلاقی». شیوه زیباشناختی، ماهیتاً لذت‌جویانه است و بر اهمیت بهره‌مند شدن فوری از نعمت‌ها و دم‌غنیمی زندگی کردن، تأکید دارد. شیوه اخلاقی، به عکس بر مبنای وظیفه و الزام استوار می‌گردد. کیرکگور بعداً به این نتیجه می‌رسد که هیچ یک از این دو شیوه، خرسند کننده نیست.

ترس و لرز (۱۸۴۳ م.)

تحلیلی است از تعارض میان الزامات اخلاقی و دینی، و داستان ابراهیم و دستور خداوند به او برای قتل فرزندش را به شکل تأثیرگذاری روایت می‌کند. کیرکگور می‌گوید انجام این دستور الهی مستلزم انجام رفتاری است که یکسر بیرون از قلمرو اخلاق معمول قرار می‌گیرد؛ و مستلزم تعلیق اخلاق است در خدمت غایتی برتر.

تکرار (۱۸۴۳ م.)

این اثر، داستان مرد جوانی است که قادر نیست با زن مورد علاقه‌اش ازدواج کند چرا که از سرسپردگی‌های اخلاقی که لازمه ازدواج است، هراس دارد. و آشکارا از روابط نافرجام کیرکگور با رگینا اولسن مایه می‌گیرد.

مفهوم اضطراب^{۱۸} (۱۸۴۴ م.)

این اثر بر فراگیر بودن اضطراب در زندگی و در دوره پیش از پذیرفتن ایمان مذهبی، تأکید دارد. این کتاب مدعی است که اضطراب پیوند عمیقی با آگاهی انسان از آزادی خویش، اجتناب‌ناپذیر بودن ارتکاب گناه و ناگزیر بودن انسان از دست زدن به انتخاب‌هایی بنیان‌فکن دارد.



حضرت ابراهیم آماده می‌شود تا با تسلیم و رضا فرزندش اسحاق را در جهت اطاعت از فرمان خداوند قربانی کند. طبق نظر کیر کگور، مناسک مذهبی از این قبیل، بیرون از قلمرو اخلاق متداول قرار می‌گیرد و مستلزم تعلیق دآوری اخلاقی است.

البته فرزند خود او هم در میان سربازان حضور دارد. این مسئله معمای اخلاقی بغرنجی را پیش می‌کشد، ولی در هر صورت تبیین عقلانی آن امکان‌پذیر است؛ فرمانده چه سربازان را اعزام کند و چه نکند، مردم رفتار او را منطقی می‌دانند. اما این موضوع در مورد ابراهیم صدق نمی‌کند. او ناچار است از دستوری اطاعت کند که از عالم بالا به او داده شده است و این عمل او نتایجی دارد که به هیچ عنوان در چارچوب اخلاق متداول قابل طرح نیست. او نه تنها نمی‌تواند رفتارش را برای دیگران توجیه کند، بلکه حتی نمی‌تواند خودش را هم متقاعد کند که چرا باید این کار را انجام دهد. همه آنچه که در این جا اهمیت دارد، عبارت است از تسلیم محض و رضایت‌مندانه ابراهیم به رابطه‌ای ذهنی که حس می‌کند با خداوند دارد.

بنابراین ایمان مذهبی، گزینه آسانی نیست، و از نظر کیر کگور ایمان مذهبی راستین تنها می‌تواند در سایه دشواری بسیار به دست آید و بس. پس چرا باید آن را برگزید؟ چرا به شیوه اخلاقی یا زیباشناختی وجود وفادار نماییم؟ پاسخ این است که افراد تنها در سایه ایمان مذهبی است که می‌توانند از چنگال یأس بگریزند و خود واقعی‌شان را، به شکلی پارادوکسیکال، در پرتو همان آزادی‌ای به دست آورند که وابستگی به وجودی متعالی برایشان فراهم می‌آورد.

کیر کگور ضمن تأکید بر جنبه‌های ذهنی و غیرعقلانی شیوه مذهبی وجود، نکات مهمتری را نیز در مورد بهبودگی کوشش برای رسیدن به شناختی عینی از کلیت تفکر و تجربه بشر آن هم با استفاده از چارچوبی عقلانی، منطقی، نظام‌مند و مابعدالطبیعی مطرح می‌کند. هدف اصلی او از این کار مقابله با هگل‌گرایی^{۱۸} است که در اواسط قرن نوزدهم، به رویکرد فلسفی مسلط در دانمارک تبدیل شده بود. هگل‌گرایی، در مطلق‌گرایی تمام و کمال خود، لاجرم به خطا می‌رود؛ به عنوان مثال این رویکرد در مواجهه با دین می‌کوشد خداوند و ایمان مسیحی را برای خرد شفاف سازد، حال آنکه این مفاهیم لزوماً خارج از قلمرو فهم عقلانی قرار می‌گیرند.

شیوه‌ای که کیر کگور برای ارائه استدلال‌های خود برمی‌گزیند نیز درست همانند آرای او غیرمعمول است. تقریباً همه آثار فلسفی مهم او با اسم مستعار منتشر شده است؛ این آثار برای گفتن حرف خود یکسر به کنایه، هجو و هزل متوسل می‌شوند. و همه این‌ها در خدمت شیوه‌ای قرار می‌گیرد که کیر کگور آن را «ارتباط غیرمستقیم»^{۱۹} می‌نامد. هدف او در استفاده از این روش، محروم کردن خواننده از مزایای ناشی از حضور حجیت مؤلف است، بدین معنا که خواننده را وادار می‌کند تا درخصوص مسائل و استدلال‌های مورد بحث خود به قضاوت بنشیند و موضعی اتخاذ کند آنه این که به قضاوت مؤلف بسنده کند. کیر کگور در این جا شبیه سقراط عمل می‌کند، سقراط نیز با به چالش کشیدن پاسخ‌های مطرح شده از ناحیه هم‌صحبت‌هایش، آن‌ها را تشویق می‌کرد که خودشان در این مورد قضاوت کنند و به نتیجه برسند. روش مذکور از تعهد همیشگی او به

اهمیت انتخاب فردی و مسئولیت پذیری نشأت می گیرد.

کیرکگور می داند که آثار او در دوره حیاتش مورد توجه قرار نخواهد گرفت؛ او پیش بینی کرده بود که تنها در قرن بیستم است که اهمیت نوشته های او آشکار خواهد شد و از این حیث تا حدود زیادی حق با او بود. کیرکگور در سن ۴۲ سالگی درگذشت، اما نخستین کتابی که درباره او نوشته شده بود تا سال ۱۸۷۷ میلادی، یعنی ۲۲ سال پس از مرگش منتشر نشد. و هرچند که شهرت او در اوایل قرن بیستم در آلمان اوج گرفت، اما تا دوره بین دو جنگ جهانی از او به عنوان شخصیت فکری برجسته ای یاد نمی کردند. شکی نیست که ظهور اگزیستانسیالیسم^{۲۰} به این شهرت دامن زد چرا که درون مایه هایی که کیرکگور آنها را مورد بررسی قرار داده بود، با درون مایه هایی که در آثار فیلسوفانی نظیر هایدگر و سارتر یافت می شود، شباهت بسیاری داشت. و از همه مهمتر تأکید او بر اهمیت آزادی فردی و مسئولیت پذیری و عواقبی ناشی از این امر است، رأیی که تقریباً در نزد تمامی فیلسوفان اگزیستانسیالیست ارج و قربی دارد.

البته، این گونه هم نیست که همه از سر تأیید و تصدیق راجع به کیرکگور سخن گفته باشند. فی المثل برخی به عدم عقلانیتی که در دل فلسفه او نهفته است با سوءظن نگرسته اند چرا که معتقدند ممکن است همین امر به سادگی به نوعی نیهیلیسم و یا حتی فاشیسم استحاله شود. به علاوه، چنانکه ولتر نیز این موضوع را خاطر نشان کرد با توسل به ایمان، رفتارهای دهشتناکی را در طول تاریخ توجیه کرده اند (و مسلماً خود کیرکگور نیز دیدگاه هایی کاملاً ضد اجتماعی داشته است). با همه این اوصاف، هیچ کس در اهمیت او به عنوان یک فیلسوف بزرگ تردید ندارد؛ کیرکگور با تأکید بر این امر که فردیت و ذهنیت، آزادی و عواطف، همگی مهم هستند، فلسفه را از اوج ابرها به زمین کشاند، و اگر فلسفه بر روی زمین فرو نمی آمد بیم آن می رفت که توفان هگل گرایی آن را با خود به ناکجا ببرد.

کتابشناسی گزیده فارسی

از میان آثار کیرکگور کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

- ترس و لرز: غزل دیالکتیکی، ترجمه محسن فاطمی، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳-۴.
- ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- درباره زندگی و آرای فلسفی کیرکگور نگاه کنید به:
- هرولد جان بلاکهام، شش متفکر اگزیستانسیالیست: نیچه، مارسل، سارتر، یاسپرس، هایدگر و کیرکگور، ترجمه محسن حکمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- پل استراترن، آشنایی با کیرکگور، ترجمه علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- سوزان لی اندرسون، فلسفه کیرکگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

پی نوشت ها:

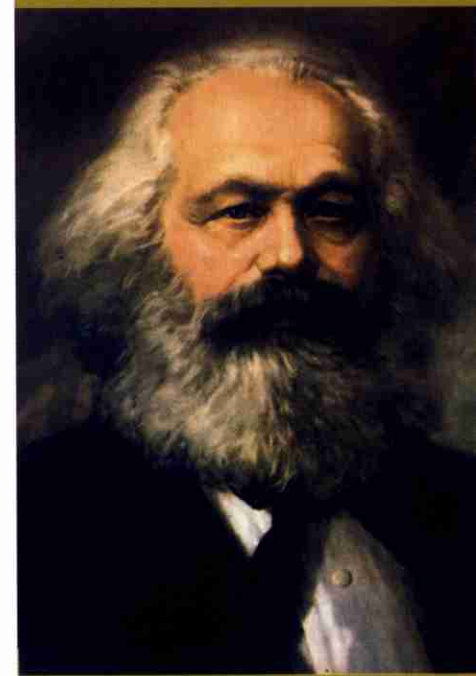
- | | | |
|-------------------------|---------------------|--|
| Michael Kierkegaard - ۳ | Copenhagen - ۲ | Søren Kierkegaard - ۱ |
| Regine Olsen - ۶ | Borgerdydskolen - ۵ | Ane Sørensdatter Lund - ۴ |
| aesthetic mode - ۹ | Repetition - ۸ | Either/Or - ۷ |
| ethical mode - ۱۱ | | ۱۰ - در اینجا A را به «الف» برگردانیم تا ملموس تر باشد. |
| fear and trembling - ۱۴ | leap of faith - ۱۳ | religious sphere - ۱۲ |
| | | ۱۵ - یکی از موارد اختلاف میان تورات و قرآن همین نکته است که آیا اسماعیل ذبیح بود یا اسحاق. |
| Hegelianism - ۱۸ | suspension - ۱۷ | Genesis - ۱۶ |
| | | indirect communication - ۱۹ |

۲۰ - Existentialism، فلسفه اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم، نگرشی خردگريزانه است در مقابل نگرش های خردگريزانه یا تجربه گريزانه که عالم را نظامی بسامان و قانونمند و قابل شناخت می داند. لذا هیچ فردی موقعیت یا نقش از پیش تعیین شده ای در یک دستگاه عقلانی ندارد و باید خود مسئولیت انتخابش را برعهده بگیرد. نمایندگان بارز این تفکر هایدگر و سارتر هستند که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرند.

The Concept of Anxiety - ۲۱

کارل مارکس

۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م.



از یک نظر کارل مارکس^۱ (۱۸۱۸-۱۸۸۳ م.) مهمترین فیلسوف دوران مدرن است، به این معنا که درک تاریخ قرن بیستم بدون رجوع به اندیشه‌های او ناممکن است.

انقلاب‌های روسیه و چین هر دو، لااقل در ظاهر، ماهیت مارکسیستی دارد. یکی از دلایلی که جنگ جهانی دوم به نفع متفقین خاتمه یافت این بود که هیتلر از فرط تنفر از کمونیسم، ناخردانه دستور حمله به اتحاد جماهیر شوروی را صادر کرد. و جنگ سرد^۲ نیز موجب صف‌آرایی سرمایه‌داری^۳ به سبک غرب در برابر جوامعی شد که خود را سوسیالیست یا کمونیست می‌دانستند.

و البته تأثیرگذاری مارکس از روی صُدفه و اتفاق نبود. او خود قصد داشت با نوشته‌هایش جهان را دگرگون سازد. و به همین دلیل بود که بیانیهٔ کمونیست^۴ را، که با همکاری دوستش فریدریش انگلس^۵ به نگارش درآورده بود، با اعلان جنگ به پایان برد:

کمونیست‌ها دون شأن خود می‌دانند که دیدگاه‌ها و اهداف‌شان را پنهان کنند. آن‌ها صراحتاً اعلام می‌دارند که اهدافشان تنها زمانی جامعهٔ عمل خواهد پوشید که تمامی شرایط اجتماعی موجود در حال حاضر به زور سرنیزه برانداخته شود. بگذار طبقات حاکم از انقلاب کمونیستی بر خود بلرزند. پرولتاریا هیچ چیز برای از دست دادن ندارد مگر زنجیر خویش را. او باید جهانی را فتح کند. کارگران جهان! همگی متحد شوید!

دوران کودکی مارکس چندان نشانی از آیندهٔ او به عنوان الگوی تمام عیار تندروی سیاسی در عصر مدرن ندارد. او در پنجم ماه می سال ۱۸۱۸ میلادی در شهر تریر^۶، در سواحل موزل^۷ دیده به جهان گشود. پدرش هاینریش مارکس، شخصیت جالبی داشت. او که وکیل موفق محسوب می‌شد، اندکی پیش از تولد کارل از یهودیت به مسیحیت تغییر آیین داد و دلیل عمدهٔ او هم این بود که نمی‌خواست به خاطر گرایش‌های ضدیهودی دولت پروس شغلش را از دست بدهد. هاینریش از طرفداران سرسخت روشنگری بود و کارل را با نوشته‌های متفکران بزرگ این جنبش از جمله لایبنیتس، ولتر، و کانت آشنا کرد و همچنین آرای سیاسی لیبرالیسم را به او آموخت.

مارکس در جوانی شخصیت بسیار محکم و تأثیرگذاری داشت. خواهرش نقل می‌کند که او خیلی به برادران و خواهرانش زور می‌گفته اما بعداً با قصه گفتن از دلشان در می‌آورده است. مارکس در مدرسه در زمینهٔ ادبیات خوش درخشید، اما علاقهٔ چندانی به ریاضیات و تاریخ از خود نشان نداد. او قرار بود پا جای پای پدرش بگذارد و وکیل شود، به همین خاطر، در سال ۱۸۳۵ میلادی به دانشگاه بن^۸ رفت تا حقوق بخواند. اما یک سال بعد سر از دانشگاه برلین درآورد و به مطالعهٔ فلسفه پرداخت؛ و با گروهی از متفکران تندرو که هگلی‌های جوان^۹ دکترکلاب^{۱۰} بودند، دمخور شد. و همین جا بود که افراطی‌گری او سر بر کرد. مارکس خود را جناح چپ^{۱۱} خواند؛ وقت خود را صرف سیاست‌های دموکراتیک کرد و سر از الحاد و بی‌دینی درآورد.

اما این افراطی‌گری نوپیا برای مارکس، به قیمت قطع امید او از تصدی منصبی دانشگاهی تمام شد. مارکس در سال ۱۸۴۲ میلادی دکترای خود را اخذ کرد و به سردبیری یکی از مجلات تندروی آن زمان پرداخت، کاری که چندین و چند بار دیگر هم تکرار شد. شاید بتوان گفت همین سال‌ها، مهمترین نقش را در بسط تفکر او بازی کرد؛ و از همه مهمتر آشنایی و آغاز دوستی درازمدت او بود با فریدریش انگلس (۱۸۹۵-۱۸۲۰ م.) که در سال ۱۸۴۴ میلادی دست داد. انگلس فرزند یک کارخانه‌دار تولید کالاهای نخی بود و هم او بود که مارکس را هم با جنبش طبقهٔ کارگر^{۱۲} و هم با مطالعات مربوط به اقتصاد سیاسی آشنا کرد. این دوران، سرآغاز ظهور فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی مارکسیستی بود.

خوب است در این جانکته‌ای را نیز متذکر شویم. مارکس به معنای دقیق کلمه فیلسوف نبود. درست‌تر آن است که او را یک نظریه‌پرداز اجتماعی یا سیاسی بدانیم. اما از ذکر نام او در این کتاب و کتاب‌هایی از این دست گریزی نیست، اولاً به این دلیل که آثار او به دامن فلسفه در غلطیده است؛ و ثانیاً به این خاطر که مارکس فیلسوفان بسیاری را تحت تأثیر خود قرار داده، به‌ویژه فیلسوفان قاره‌ای را.^{۱۳} اما از آنجا که آثار او دامنهٔ وسیعی از موضوعات را، اعم از فلسفه، اقتصاد، تاریخ و نظریهٔ سیاسی و غیره دربر می‌گیرد، لذا دشوار بتوان آرای او را تلخیص کرد. یا بهتر است بگوییم اگر قرار باشد خلاصه‌ای از آن‌ها به دست داده شود، لاجرم باید دست به گزینش زد. اما با همهٔ این اوصاف، تشخیص برخی درون‌مایه‌های کلیدی در تفکرات او چندان دور از دسترس نیست.

مارکس و ماهیت بشر

شاید بهترین نقطه شروع برای فهم نظریه مارکسیسم این باشد که بینیم مارکس چگونه به انسان می‌نگریسته است. یا به عبارت دیگر آیا او نظریه‌ای درباره ماهیت بشر داشته است یا خیر؟ پاسخ این است که به یک معنا آری! نگاه مارکس به ماهیت بشر، فی‌المثل با دید یک زیست-جامعه‌شناس^{۱۴} امروزی تفاوت‌های ماهوی دارد، چرا که او مثلاً هیچ علاقه‌ای به شناخت غرایز مختص به انسان ندارد؛ بلکه معتقد است بشر ماهیتاً به گونه‌ای است که تمایل دارد در فرآیند کار جمعی‌ای که آزادانه انتخاب کرده باشد، مشارکت کند. مارکس بر این اندیشه بود که انسان در فرآیند دگرگون کردن جهان بر اساس تصوّر خود و از طریق کار، خود را به‌طور کامل تحقق می‌بخشد. این انگاره جداً پیچیده است - و جای تعجب ندارد اگر بگوییم نخستین بار در فلسفه گئورگ هگل مطرح شده - اما شاید بتوان با ذکر مثالی آن را بهتر درک کرد. گروهی از مهندسان را در نظر آورید که با تمام وجود به ساختن ساختمانی فوق‌العاده همت گماشته‌اند؛ وقتی که در نهایت کار ساختمان به پایان می‌رسد و این مهندسان به آن خیره می‌شوند، چندان بیراه نیست اگر بگوییم که آنها جنبه‌ای از وجود انسانی خود را، یعنی کار جمعی ثمربخش‌شان را در این مخلوق دست خود، تماشا می‌کنند.

اهمیت این انگاره که انسان از طریق کاری که آزادانه انتخاب کرده است، خود را به‌طور کامل محقق می‌کند در این است که انگاره مذکور زیربنای مفهوم از خود بیگانگی^{۱۵} است، مفهومی که به‌نوبه خود بن‌مایه نقد مارکس بر جوامعی است که در آنها پیکار طبقاتی وجود دارد. به عبارت ساده‌تر، مردم هنگامی که از محصول کار خود و از خود فرآیند کار جدا می‌شوند، دچار از خود بیگانگی می‌شوند. و این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که آنها قدرت در اختیار گرفتن شرایطی را که تحت آن به فعالیت‌های تولیدی روی می‌آورند، ندارند و همچنین تسلط خود را بر کالاهای تولید شده از کار خویش، از دست می‌دهند. مهمترین نکته درباره «از خود بیگانگی» این است که این امر همواره به معنای بیگانه شدن با «خود» است. از نظر مارکس بیگانه شدن به معنای جدا شدن انسان از بنیان هویت انسانی خویش است؛ و این یعنی ناتوانی او در تحقق کامل یک زندگی انسانی.

خود و از خود بیگانگی

از خود بیگانگی، در هر شکل و ابعادش، از ویژگی‌های جوامع طبقاتی است؛ یعنی جوامعی که در آن بین افرادی که ابزارهای تولید را در اختیار دارند و کسانی که فاقد آن هستند، شکافی وجود دارد. و البته در جوامع سرمایه‌داری است که از خود بیگانگی به اوج می‌رسد. ویژگی سرمایه‌داری عبارت است از جدالی بنیادین میان دو طبقه بزرگ و متخاصم، بورژواها^{۱۶} یا صاحبان ابزار تولید (مثلاً کارخانه، ماشین‌آلات و غیره) و پرولتاریا^{۱۷} که تنها صاحب نیروی کار خود است. پرولتاریا دچار از خود بیگانگی می‌شود چرا که مجبور است کار خود را تحت شرایطی که خودش انتخاب نکرده، بفروشد. پرولتاریا هیچ تسلطی بر فرآیند کار ندارد و یا تسلطش بسیار اندک است و توان تولیدی او صرف کسب سود برای طبقه‌ای می‌شود که او را استخدام کرده است. مارکس

مهمترین آثار

ضمنی سیاسی این حقیقت می‌پردازد که «تاریخ همه جوامع از دیرباز تاکنون عبارت است از تاریخ پیکار طبقاتی».

نوشتاری درباره نقد اقتصاد سیاسی^{۱۸} (۱۸۵۹ م.)
اهمیت این اثر به سبب مقدمه آن است که به‌طور مختصر و مفید فلسفه ماتریالیستی تاریخ را شرح می‌دهد.

سرمایه^{۱۹} (سه جلد: ۱۸۷۶، ۱۸۸۴ و ۱۸۹۳ م.)
مشهورترین و برجسته‌ترین اثر مارکس که در زمان مرگش ناتمام ماند. این کتاب که اساساً درباره اقتصاد سیاسی است، تبیین مفصلی از کار، و نقصان‌های جوامع سرمایه‌داری را نیز به دست می‌دهد. جلد دوم و سوم را فریدریش انگلس ویرایش و منتشر کرد.

دست‌نوشته‌های پاریس^{۲۱} (۱۸۴۴ م.)

مجموعه گزیده‌هایی درباره فلسفه و اقتصاد، اهمیت این نوشتار از آن روست که انگاره «از خود بیگانگی» برای نخستین بار در آن مفصلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.

ایدئولوژی آلمانی^{۲۲} (۱۸۴۶ م.)

این کتاب که با همکاری فریدریش انگلس نوشته شده بود، پس از مرگ مارکس منتشر شد و آموزه «ماتریالیسم تاریخی» نخستین بار در آن مطرح گردید.

بنیانه کمونیست (۱۸۴۸ م.)

تبیینی کلاسیک و پیچیده از فلسفه تاریخ نوآورانه مارکس، این اثر به بیانیه بسیاری از احزاب کمونیست تبدیل شد. این کتاب به بررسی دلالت‌های

تجربه از خود بیگانگی پرولتاریا را این گونه توصیف می کند:

... او خود را در کارش متحقق نمی کند بلکه خود را انکار می کند، و احساس بدبختی دارد نه سعادت و رضایت خاطر، قوای جسمی و ذهنی خود را آزادانه تکامل نمی بخشد بلکه از نظر جسمی فرسوده می شود و از نظر فکری نیز افسول می کند. به همین دلیل کارگر تنها در اوقات فراغتش احساس آرامش می کند و در هنگام کار احساس بی پناهی و آوارگی دارد. کار او از سر رغبت و رضا نیست بلکه تحمیلی و اجباری است. برآورده کردن نیاز نیست بلکه تنها وسیله ای است برای برآوردن سایر نیازها.

اما به نظر مارکس همه امیدهای پرولتاریا هم بر باد نرفته است، چرا که او بالقوه پرچمدار نهضت آزادی بخش بشریت است. مارکس تردید ندارد که سرمایه داری رو به انحطاط است زیرا در بطن خود تضادهایی دارد که در نهایت به سقوط آن منجر خواهد شد؛ و این پرولتاریا است که زمینه این سقوط را فراهم خواهد کرد. از همه مهمتر، چون پرولتاریا طبقه ای برای خود^{۱۸} است یعنی از واقعیت و موقعیت خود آگاه است، سرنوشته این است که تمام اختلافات طبقاتی را از میان بردارد و شکل جدیدی از جامعه را (کمونیسم) بر اساس مالکیت اشتراکی پدید آورد؛ و با این کار از خودبیگانگی مردم را از محصول و نتیجه کار خود، از خود فرآیند کار، و از ذات انسانی شان بزداید.

اما درست همین جاست که نظریه مارکسیسم دچار مشکل می شود؛ چرا که سرمایه داری دارد هر روز قدرتمندتر می شود و ظاهراً پرولتاریا، اگر اصلاً وجود خارجی داشته باشد، نمی داند که قرار است نیرویی انقلابی باشد. پس مشکل کار کجاست؟ آیا همه نظریات مارکس از بیخ و بن اشتباه است؟

نباید این قدر شتابزده قضاوت کرد. مارکس می دانست که سرمایه داری وسائلی در اختیار دارد که آن را قادر می سازد از پس تأثیرات منفی ناشی از تضادهای درونی خود بر بیاید. مثلاً مارکسیست ها در همین رابطه، بر مفهومی به نام «آگاهی کاذب طبقاتی» انگشت می گذارند و منظورشان این است که طبقه کارگر از سرنوشته تاریخی خود به عنوان نیروی انقلابی آگاه نیست و این بدان دلیل است که همواره در معرض ایدئولوژی سرمایه داری قرار گرفته است. بورژواها به دلیل سلطه شان بر بخش اقتصاد، لاجرم ابزارهایی نظیر نظام تعلیم و تربیت و همچنین رسانه های گروهی را در اختیار دارند. بنابراین قادرند باورهای خود را در سطح وسیعی به جامعه تزریق کنند و نتیجه این می شود که پرولتاریا نسبت به موقعیت واقعی خود ناآگاه باقی می ماند. به تعبیر مارکسیست ها، پرولتاریا هرگز از مرحله «طبقه ای در خود»^{۱۹} به مرحله «طبقه ای برای خود» گذر نمی کند.

استدلال دیگری نیز در کار است مبنی بر اینکه درست است که سرمایه داری هنوز افول نکرده، اما دیر یا زود این اتفاق رخ خواهد داد؛ این ادعا بدان معناست که گرچه مارکس در مورد مقیاس های زمانی بروز این پدیده اشتباه کرده است، اما در مورد اصل قضیه همچنان حق با اوست. این نحو استدلال غالباً با تجزیه و تحلیل دیگری همراه است که عبارت است از اینکه چگونه اقتصاد سرمایه داری توانسته بازاریهای جدیدی را در کشورهای در حال توسعه، به زیر نفوذ خود درآورد. اما از نظر فلسفی باور به چنین جنبشی محل تردید است؛

این مدعا که چیزی هنوز اتفاق نیفتاده است اما بی تردید در آینده رخ خواهد داد، خاصیت ابطال پذیری^{۲۰} ندارد و بیشتر به ایمان و تعصبی کور می ماند.

به علاوه، حتی اگر فرض شود که سرمایه داری بالاخره یک روز پایان خواهد یافت، معلوم نیست این قضیه کمکی به نجات مارکسیسم از این بن بست بکند. مشکل اساسی این است که این انگاره مارکسیستی که جامعه ای جایگزین جامعه سرمایه داری خواهد شد که در آن خبری

مجمع تجارت جماهیر متحد در مسکو در دوران استالین، با اعلامیه ها و تصاویر تبلیغاتی چندزبانه «پدران» مارکسیسم: مارکس، انگلس، لنین و استالین.



از تضاد و نابرابری نظام‌مند نخواهد بود، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. شاید به همین دلیل است که مارکس آگاهانه و عمدانه از تشریح مفصل صورت دقیقی که جامعه کمونیسم به خود می‌گیرد، پرهیز می‌کرد. او می‌گفت که مردم در جامعه کمونیستی، افرادی منطقی، خودآگاه و دیگر محور (نه خودمحور) هستند و لذا نه با خود و نه با دیگران غریبی نمی‌کنند. دوست او انگلس روزی را پیش‌بینی می‌کرد که در آن به دولت و قدرت حکومتی نیازی نخواهد بود.

پرسش این است که از منظرگاه قرن بیست و یکم آیا این دیدگاه درباره آینده منطقی و قابل قبول است یا نه. شاید چنین نباشد. اما با این حال، بی‌انصافی است اگر مارکس را با معیارهای فهم و شناخت در قرن بیست و یکم به بدفهمی متهم کنیم. زیرا آن هنگام که مارکس به نظریه پردازی مشغول بود، تجربیات دهشتناک قرن بیستم را پشت سر نگذاشته بود. چندان اغراق نیست که بگوییم اگر مارکس هم تجربه‌ای را که ما از قرن گذشته به خاطر داریم به چشم دیده بود، از خوش‌بینی‌اش نسبت به امکانات و ظرفیت‌های انسان برای رسیدن به جهانی عاری از تضادهای بنیادین دست برمی‌داشت.

کتابشناسی گزیده فارسی

از میان آثار مارکس کتاب‌های زیر به فارسی ترجمه شده است:

- سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، (بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۵۲)؛ به اهتمام عزیزا... علیزاده، فردوس (چاپ‌های مکرر).
- رساله دکترای فلسفه: اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکری و اپیکور، ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران، اختران، ۱۳۸۱.
- دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگه، ۱۳۸۲.
- فقر فلسفه، ترجمه آرتین آراکل، اهورا، ۱۳۸۴.
- صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری، ترجمه خسرو پارسا، نشر دیگر، ۱۳۸۴.
- درباره تکامل مادی تاریخ، ترجمه خسرو پارسا، نشر دیگر، ۱۳۸۴.
- لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، نشر چشمه، ۱۳۸۶.
- درباره زندگی و آرای مارکس نگاه کنید به:
- پیتر سینگر، مارکس، ترجمه محمد اسکندری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- پی. ان. فدوسیو، ایرن باخ، کارل مارکس از نگاه آثارش، ترجمه قاسم جوینده دل، آهنگ قلم، ۱۳۸۴.
- چارلز رایت میلز، مارکس و مارکسیسم، محمد رفیعی مهرآبادی، خجسته، ۱۳۸۵.
- بابک احمدی، مارکس و سیاست مدرن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- الکس کالینیکوس، اندیشه انقلابی مارکس، ترجمه پرویز بابایی، قطره، ۱۳۸۶.
- تری ایگلتن، مارکس و آزادی، ترجمه اکبر معصومی، تهران، آگه، ۱۳۸۶.
- آیزانا برلین، کارل مارکس، زندگی و آثارش، ترجمه سیف ا... گلکار، تهران، ثالث، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Karl Marx
- ۲ - Cold War، جنگ سرد، دوران تنش و رقابت تسلیحاتی بین آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی و متحدان هر دو طرف که از اواسط دهه ۱۹۴۰ میلادی آغاز و تا اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی ادامه یافت.
- ۳ - capitalism
- ۴ - Communist Manifesto
- ۵ - Fredrich Engels، فردریش انگلس (-۱۸۲۰ ۱۸۹۵ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.
- ۶ - Trier
- ۷ - Mosel
- ۸ - Bonn
- ۹ - برای توضیح بیشتر نگاه کنید به بخش هگل در همین کتاب.
- ۱۰ - DoktorKlub
- ۱۱ - left wing
- ۱۲ - working-class
- ۱۳ - در فلسفه امروز جهان دو دسته و گرایش عمده وجود دارد. یکی فلسفه قاره اروپا که عمدتاً در اروپا (بجز بریتانیا) رواج دارد و دیگری فلسفه تحلیلی که عمدتاً در جهان انگلیسی‌زبان یعنی انگلستان و آمریکا رایج است.
- ۱۴ - sociobiologist
- ۱۵ - alienation
- ۱۶ - bourgeoisie
- ۱۷ - proletariat
- ۱۸ - class-for-itself
- ۱۹ - class-in-itself
- ۲۰ - falsifiability، یعنی خاصیت گزاره یا نظریه‌ای آن است که بتواند به وسیله تجربه مردود شناخته شود. این واژه در نظر کارل پوپر مزیت مهم یک نظریه علمی راستین در مقابل نظرات شبه علمی است.
- ۲۱ - Prus Manuscripts
- ۲۲ - German Ideology
- ۲۳ - A Contribution to the Critique of Political Economy
- ۲۴ - Capital



چارلز ساندروز پیرس^۱ (۱۸۳۹-۱۹۱۴ م.)، در مقام یک فیلسوف شخصیت عجیبی محسوب می‌شود چرا که هیچ کتاب مهمی در تبیین اندیشه‌هایش منتشر نکرده است. با وجود این، کمک‌های او به فلسفه شایان توجه است، هرچند تاکنون همه جوانب کارهای او به‌خوبی مورد بررسی قرار نگرفته است.

پیرس شهرت خود را بیشتر مدیون این امر است که او را بنیانگذار پراگماتیسم^۲ (یا آنچه که بعدها خود پراگماتیسیسم^۳ نامید، تا تمایز دقیق‌تری قائل شده باشد) یا همان مذهب اصالت عمل محسوب می‌کنند. با این حال، اشتباه است اگر تصور کنیم که دامنه‌ی علایق فکری او به همین موضوع ختم می‌شود، چرا که او در رشته‌های مختلفی نظیر ریاضیات، اقتصاد، انسان‌شناسی، تاریخ علم، زبان، روان‌شناسی و جز این‌ها مطلب نوشته است. میزان آثار منتشر شده‌ی او بالغ بر دوازده هزار صفحه است و البته دست کم هشت هزار صفحه دیگر هم هست که هنوز منتشر نشده است.

پیرس، فرزند ریاضی‌دان بزرگ دانشگاه هاروارد، بنجامین پیرس^۴، در سپتامبر سال ۱۸۳۹ میلادی در کمبریج، ماساچوست به دنیا آمد. او در فضای فکری بسیار سطح بالایی که متناسب با شأن و مقام پدرش به عنوان یکی از شهیرترین ریاضی‌دانان کشور بود، تربیت شد. برخی از برجسته‌ترین دانشمندان و فیلسوفان آن زمان دائماً به خانه‌ی آن‌ها رفت و آمد داشتند و چارلز از همان اوان کودکی تشویق می‌شد که کنجکاو و از نظر فکری مستقل باشد. بنجامین پیرس، شخصاً تعلیم و تربیت فرزندش را عهده‌دار شد و بسیاری از شارحان بر آنند که اصالت آرای پیرس نتیجه‌ی استفاده‌ی پدرش از فنون دیالکتیک برای آموزش او بوده است. روش معمول پدر این بود که چندتا مسئله به چارلز می‌داد تا او آن‌ها را حل کند و سپس او را تنها می‌گذاشت، و بعداً برمی‌گشت و به پاسخ‌هایش نگاه می‌کرد.

پیرس مانند بسیاری از فیلسوفان بزرگ دیگر، از همان کودکی استعدادهایش را بروز داد؛ به عنوان مثال او در سن هشت سالگی به مطالعه‌ی شیمی پرداخت و در سن ۱۳ سالگی کتاب سنجش خرد ناب کانت را مطالعه کرد. با این حال او در زمان تحصیل در دانشگاه هاروارد موفقیت چندانی کسب نکرد و گفته‌اند دلیلش این بود که مطالب آنقدر برایش ساده می‌نمود که به هیچ عنوان علاقه‌اش را برنمی‌انگیخت و از میان نود دانشجوی، رتبه‌ی هفتاد و نهم را کسب کرد. اما دیری نگذشت که قابلیت‌هایش را نشان داد و در هنگام فراغت از تحصیل از آموزشگاه علمی لاورنس هاروارد، دانشجوی ممتاز دوره‌ی خود گردید.

فعالیت‌های بعدی او در شکل‌دهی به مبانی فلسفه‌اش نقش بسیار مهمی ایفا کرد؛ پیرس به استخدام سازمان نقشه‌برداری و زمین‌سنجی سواحل ایالات متحده در آمد و به مدت سی سال به همین کار مشغول بود. اهمیت این موضوع در آن است که پیرس همواره خود را یک دانشمند در حال آزمایش می‌دید، و غالباً نیز به همین کار مشغول بود، و این امر در دغدغه‌های فکری او نیز به‌خوبی نمود دارد. به عنوان مثال، بنا به همین دلیل است که او مکتب اصالت عمل خود را فلسفه‌ی دانشمند آزمایشگاهی نامید.

جوهر مکتب اصالت عمل

مدعای اصلی مکتب اصالت عمل در عبارت زیر از مقاله‌ی او با عنوان «چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم» که در ماهنامه‌ی علم برای همه^۵ به سال ۱۸۷۸ چاپ شد، تبلور یافته است: «تصور می‌کنم که ما نسبت به تأثیرات موضوع اندیشه‌ی خود - تأثیراتی که می‌توانند جنبه‌های علمی داشته باشند - داریم را مد نظر قرار دهیم. بدین ترتیب، تصور ما نسبت به تأثیرات این موضوع اندیشه، تنها فهمی است که از آن موضوع داریم».

بن‌مایه‌ی ادعای فوق این است که ما با تشخیص ظهور و بروز یک اندیشه یا مفهوم در جهان خارج و تحت شرایط گوناگون، می‌توانیم به روشنی به محتوای آن اندیشه یا مفهوم دست پیدا کنیم. یا به عبارت دیگر کار بر روی نتایج تجربی محتوای یک اندیشه یا مفهوم نهایتاً منجر به وضوح آن مفهوم می‌گردد.

پیرس این موضوع را با ارجاع به مفهوم «سخت» و «سنگین» چنین توضیح می‌دهد:

اجازه بدهید بپرسم وقتی می‌گوییم چیزی سخت است منظورمان چیست. واضح است که منظور از سخت بودن یک ماده این است که مواد زیادی را نمی‌توان یافت که بتوانند آن را بخرانند. تمام معنای این کیفیت، مانند هر کیفیت دیگری، در تأثیرات قابل ادراک آن نهفته است. اساساً هیچ تفاوتی میان ماده‌ی نرم و سخت وجود ندارد

مگر این که این دو به آزمون گذاشته شوند. («چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم»)

بنابراین مفهوم «سخت»، معنای خود را از اتفاقاتی می‌گیرد که وقتی شیء سختی را در معرض آزمون قرار دادیم، رخ می‌دهد؛ به عنوان مثال اشیاء سخت خراش بر نمی‌دارند، وقتی به آن‌ها دست می‌زنیم خرد نمی‌شوند، در اشیاء نرم فرو رفتگی ایجاد می‌کنند و از این قبیل. عین همین مطلب در مورد چیزهای سنگین نیز صدق می‌کند؛ اگر آنها را محکم نگه نداریم، می‌افتند.

تعریف حقیقت

از منظر پیرس انگاره فوق نتایج وسیعی دارد؛ از همه مهمتر این که این انگاره پیرس را به تعریف حقیقت می‌رساند. در نزد او: حقیقت آن چیزی است که برای مدتی طولانی در جمع محققان، توافق عامی بر سر آن وجود داشته باشد. منظور پیرس این است که در مورد هر مسئله‌ای، سرانجام همه محققان به نتیجه واحدی خواهند رسید. و دلیلش هم این است که امور واقعی تأثیراتی دارند که موجب می‌شود راجع به آن‌ها باورهای پدید بیاید؛ بنابراین از آنجا که تنها یک واقعیت وجود دارد و بس، باورهای جمع محققان سرانجام هم با آن واقعیت و هم با یکدیگر منطبق خواهد شد:

شاید افراد مختلف راجع به یک موضوع، دیدگاه‌های بسیار متضادی داشته باشند، اما پیشرفت تحقیقات سرانجام موجب خواهد شد که آن‌ها دست از اختلافشان بردارند و به یک نتیجه واحد برسند. این فعالیت اندیشه، ما را در پی خود می‌کشد، اما نه به آنجا که ما دلمان می‌خواهد بلکه به مقصدی از پیش تعیین شده و از این حیث درست مانند سرنوشت عمل می‌کند. هرگونه اصلاح رویکرد، انتخاب حقایقی دیگر درباره موضوع و بررسی آن‌ها، و حتی هرگونه کاستی و ناراستی طبیعی ذهن بشر نمی‌تواند موجب شود که او از رسیدن به این باور از پیش تعیین شده، خلاصی داشته باشد... باوری که مقدر است در نهایت مورد توافق همه کسانی که به تحقیق مشغولند قرار بگیرد، همان چیزی است که ما به آن حقیقت می‌گوییم و موضوع یا امری که در این باور نمایان شده است، همان امر واقع است. این است توضیح من درباره واقعیت. («چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم»)

این انگاره خالی از اشکال نیست. فی‌المثل برخی گفته‌اند که به نظر می‌رسد تناقض عجیبی در این استدلال وجود داشته باشد. از یک طرف گفته شده که واقعیت، باورهای مردم را کنترل و هدایت می‌کند؛ اما از طرف دیگر واقعیت خود از توافقی عام و دراز مدت پدید می‌آید. این بدان معناست که ظاهراً باوری مورد قبول همه، همگان را به سمت باوری مورد قبول‌شان می‌کشاند! گرچه ممکن است برداشت پیرس از حقیقت، از نظر منطقی مشکلاتی داشته باشد، اما این مشکلات تأثیر چندانی بر نگرش وی به پیشرفت علوم ندارد. او به برداشتی یکسره خطا پذیر^۶ از روش‌شناسی علمی معتقد است، به این معنا که او پیشرفت علم را ناشی از آزمون گزاره‌هایی می‌داند که آن گزاره‌ها را، فرضیه‌های ارائه شده در باب ماهیت جهان در اختیارمان می‌گذارد.^۷ در حقیقت رویکرد او، که خود پیشاپیش برداشتی مدرن از روش علمی به دست می‌دهد، مراحل پژوهش علمی را بر سه اصل استنتاج استوار می‌سازد: نخست، قیاس^۸ که عبارت است از بساختن فرضیه به منظور توضیح یک پدیده خاص؛ دوم، استدلال قیاسی یا استنباط^۹ که عبارت است از سازوکاری که با آن گزاره‌های آزمون‌پذیر از فرضیه‌ها استخراج می‌شود؛ و سوم، استنتاج^{۱۰} که عبارت است از کل فرآیند آزمایش که به منظور آزمون فرضیه انجام می‌پذیرد.

پیرس می‌دانست که با طرح این دیدگاه که پیشرفت علمی در معرض خطا پذیری است، به ناچار باید این موضوع را نیز بپذیرد که حقایق علمی الزاماً موقت یا مشروط^{۱۱} هستند. او خود در جایی گفته بود که هرگز نباید به حقایق علمی موجود بسنده کرد، بلکه باید آنها را صرفاً گامی در مسیر رسیدن به حقیقت تلقی کرد. اما از طرف دیگر چون معتقد بود که توافق میان اجتماع

مهمترین آثار

مبانی اندیشه پیرس^{۱۲} از انتشارات دانشگاه ایندیانا، مراجعه کند. از میان کتاب‌های فراوانی که درباره او منتشر شده است، شاید راهنمای کمبریج بر پیرس^{۱۳} از انتشارات دانشگاه کمبریج، بهترین نقطه شروع باشد.

پیرس هیچ کتابی در تلخیص یا تبیین مواضع فلسفی خود منتشر نکرد و در عوض ترجیح می‌داد به نوشتن مقالات فنی برای مجلات دانشگاهی بپردازد. خواننده علاقمند می‌تواند به کتاب دوجلدی هاووزر^{۱۴} و کلوزیل^{۱۵} با عنوان

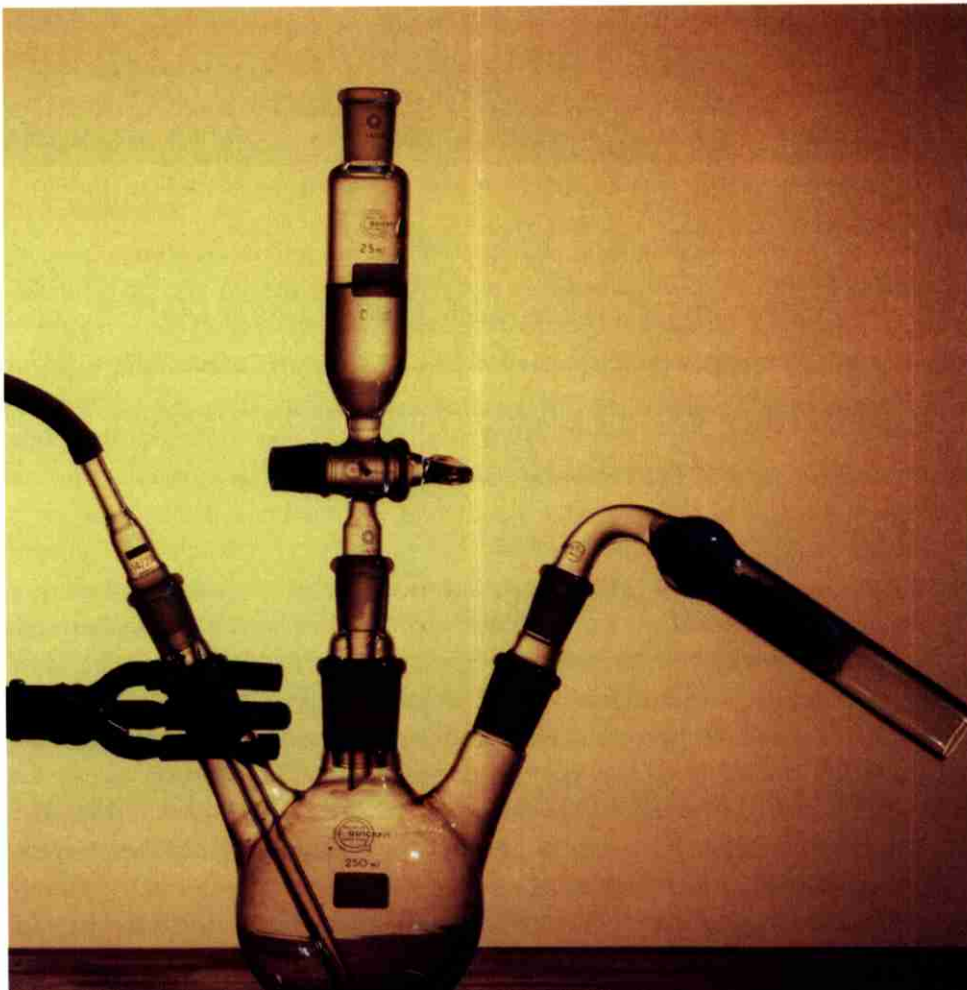
محققان در دراز مدت، همان حقیقت است، لذا به شکلی تناقض آمیز نسبت به امکان دستیابی به پاسخ‌های قطعی و نهایی در مورد مسائلی خاص خوش بین بود. بی تردید مادامی که این پرسش‌ها نتایجی در خور آزمودن داشته باشند، رسیدن به حقیقت آن‌ها نیز به تعویق خواهد افتاد.

چرخش منطقی

دیدگاه‌های پیرس دربارهٔ مکتب اصالت عمل و دانش علمی عمدتاً در مقالاتی مطرح می‌گردید که وی در اواخر دههٔ ۱۸۷۰ میلادی می‌نوشت. پس از این دوره پیرس توجه خود را بر منطق متمرکز ساخت و در سال ۱۸۸۳ میلادی، با همکاری دانشجویانش کتاب *مطالعاتی در زمینهٔ منطق*^{۱۳} را منتشر کرد، که تقریر او از منطق موسوم به منطق کمی سازی^{۱۴} را دربرمی‌گرفت. اما انتشار این کتاب مصادف شد با افول ستارهٔ اقبال او. در سال ۱۸۸۴ میلادی پیرس را به‌طور کامل از منصب دانشگاهی خود کنار گذاشتند و ظاهراً دلیل این امر، اطلاعاتی بود که از رفتارهای منحرفانهٔ او به‌گوش مسئولان دانشگاه می‌رسید - همگان او را مردی هرزه می‌دانستند که رفتارهای اخلاقی مشکوک و باورهای دینی نادرستی دارد؛ او در سال ۱۸۹۱ میلادی شغل خود را در سازمان نقشه‌برداری و زمین‌سنجی سواحل ایالات متحده نیز از دست داد. این اتفاقات باعث شد که پیرس به فقر دچار شود. او که اکنون با همسر دومش به‌طور نیمه مخفیانه در پنسیلوانیا زندگی می‌کرد و هیچ امیدی به استخدام در محیط‌های دانشگاهی نداشت به‌سختی، آن‌هم با ارائهٔ مشاوره‌های گاه‌به‌گاه و نیک‌خواهی‌های دوستانی همچون ویلیام جیمز، روزگار می‌گذراند.

پیرس در سال ۱۹۱۴ میلادی درگذشت و مرگش در جوامع فلسفی آن دوران انعکاسی نیافت. ولی بعدها و به‌خصوص پس از انتشار نخستین جلد از مجموعه مقالاتش در دههٔ ۱۹۳۰، نامش دوباره بر سر زبانها افتاد. ما در نوشتار حاضر درباب زندگی و آثار پیرس، عمدتاً به مکتب اصالت عمل او و انگاره‌هایش درباب علم پرداختیم.

«فلسفهٔ دانشمند آزمایشگاهی»؛
پیرس باور داشت که حقیقت
مشروط و موقت است و باید
به‌کرات و در پرتو نتایج حاصل
از آزمایش‌های جدید، از نو مورد
ارزیابی قرار گیرد.



اما از دید یک فیلسوف حرفه‌ای، سایر حوزه‌های کاری او نیز به همان اندازه اهمیت دارد. به ویژه که او کارهای خلاقانه و جالبی در خصوص منطق، نشانه‌شناسی^{۱۲} و متافیزیک انجام داده است. امروزه اهمیت او به عنوان یک شخصیت فکری دارد به طور کامل شناخته می‌شود. ماکس اچ. فیش این موضوع را چنین بیان می‌کند:

چه کسی خلاق‌ترین و جامع‌الاطراف‌ترین شخصیت فکری است که آمریکا تاکنون پرورده است؟ هیچ گزینه دیگری به جز «چارلز ساندرز پیرس» وجود ندارد... او ریاضی‌دان، منجم، شیمی‌دان، زمین‌سنج، محقق، نقشه‌بردار، هواشناس، طیف‌نگار، مهندس، مخترع، روان‌شناس، واژه‌شناس، فرهنگ‌نویس، مورخ علم، اقتصاددان، محقق علم پزشکی، منتقد کتاب، نمایش‌نامه‌نویس، بازیگر، داستان‌نویس؛ پدیدارشناس، نشانه‌شناس، منطق‌دان، فیلسوف و اهل بلاغت بود.

از همه این‌ها گذشته، هنوز هشت هزار صفحه از آثار او به مرحله انتشار نرسیده است و به احتمال قریب به یقین از لابلای این نوشته‌ها، نکات بسیار دیگری نیز به دست خواهد آمد. لذا منصفانه است اگر بگوییم پیرس توانست آینده‌ای را که کودکش نوید می‌داد، محقق سازد.

کتابشناسی گزیده فارسی

درباره زندگی و آرای پیرس نگاه کنید به:

■ اسرائیل شفلر، چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفه پیرس، جیمز، مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-------------------|--|---|
| ۳ - Pragmaticism | ۲ - Pragmatism | ۱ - Charles Sanders Peirce |
| ۶ - fallibilistic | ۵ - Popular Science Monthly | ۴ - Benjamin Peirce |
| | | ۷ - برای توضیح بیشتر نگاه کنید به پاورقی شماره ۲۰ از بخش قبل (مربوط به مارکس). |
| | | ۸ - abduction، البته منظور قیاسی است که کبرای آن مسلم ولی صغرای آن فقط محتمل است. |
| ۱۱ - provisional | ۱۰ - inference | ۹ - deduction |
| ۱۴ - semiotics | ۱۳ - quantification | ۱۲ - Studies in Logic |
| | ۱۶ - Kloesel | ۱۵ - Houser |
| | ۱۸ - The Cambridge Companion to Peirce | ۱۷ - Essential Peirce |



ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) در سال ۱۹۰۵ میلادی، در مورد استعفایش از حرفهٔ تدریس، در دفتر خاطراتش یادداشت‌های زیر را نوشته است: بیست و ششم اکتبر، «استعفا بده!»؛ بیست و هشتم اکتبر، «استعفا بده!!!»؛ چهارم نوامبر، «استعفا؟»؛ هفتم نوامبر، «استعفا بده!»؛ هشتم نوامبر، «استعفا نده!»؛ نهم نوامبر، «استعفا بده!»؛ شانزدهم نوامبر، «استعفا نده!»؛ بیست و سوم نوامبر، «استعفا بده!»؛ هفتم دسامبر، «استعفا نده!»؛ نهم دسامبر، «سال دیگه هم همین‌جا تدریس کن.» جیمز تا سال ۱۹۰۷ به تدریس خود در هاروارد ادامه داد اما بالاخره در این سال استعفای خود را اعلام کرد. شاید از قضیهٔ بالا، به این نتیجه برسید که ذهن جیمز دائماً از این شاخه به آن شاخه می‌پریده است، و احتمالاً حق با شماست. این مسئله مایهٔ عذاب او بود. اما وقتی عزمش را جزم کرد، پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل شکل گرفت، یعنی نخستین مکتب فلسفی که زادگاه آن آمریکا بود. بسیاری از مورخان، ریشهٔ دودلی عجیب و غریب جیمز را در دوران کودکی یکسر متلاطم او جستجو می‌کنند. پدر بزرگ جیمز که یک مهاجر ایرلندی بود، ثروت فراوانی داشت و پس از مرگش پدر جیمز یعنی هنری، ثروت زیادی به‌چنگ آورد. از قضا هنری جیمز خود اندیشمند سخت‌کوشی بود که به مسائل دینی نیز اهمیت می‌داد اما اهل تجارت نبود. این ثروت بادآورده باعث شد که او بتواند به رویاهایش جامهٔ عمل بپوشد و خود را وقف تعلیم و تربیت فرزندان خود کند. پنج فرزند او - من جمله برادر ویلیام یعنی هنری^۲ که داستان‌نویس نامداری است - آموختند که آزادانه و بسیار سخت و جدی به تفکر بپردازند، و دامنهٔ بحث‌هایشان به اندازهٔ علاقه‌ها و سلیقه‌هایشان گسترده بود. خانواده مرتباً بین آمریکا و اروپا در تردد بود، عمدتاً هم به این خاطر که فرزندان از بهترین تعلیم و تربیت ممکن برخوردار شوند. افراد خانواده به چندین زبان با هم صحبت می‌کردند و نسبت به آرای یکدیگر تساهل بسیاری نشان می‌دادند. جیمز قادر بود تقریباً تمامی جنبه‌های یک بحث یا یک گزینه و مزایا و معایب آن را به‌راحتی دریابد.

گرچه داشتن یک چنین ویژگی‌ای، قاعدتاً باید چیز مطلوبی باشد، اما همین امر منجر به این می‌شد که جیمز در هنگامهٔ انتخاب، شدیداً دچار سردرگمی و بلاتکلیفی شود. او در تمام طول عمر خویش دچار کم‌خوابی، ضعف بینایی و کمر درد بود و البته همیشه در پشت این مشکلات جسمانی نوعی افسردگی نیز خودنمایی می‌کرد. برخی معتقدند دلیل این افسردگی، ناتوانی او در انتخاب مسیر آیندهٔ زندگی‌اش بود، چرا که او به‌راحتی قادر بود سایر جوانب و احتمالات گزینهٔ مورد نظرش را نیز بسنجد. خانواده‌اش به رودآیلند^۳ نقل مکان کرد تا وی بتواند در آنجا به مطالعه و تمرین هنر بپردازد - بعضی از پرتنه‌هایی که جیمز کشیده، هنوز هم به‌جا مانده است و ارزش یک‌بار دیدن را دارد. اما هنوز یک‌سال نشده، از این کار منصرف شد و در آموزشگاه علمی لاورنس در هاروارد ثبت‌نام کرد. باز هم از این بابت که آیا واقعاً نیمکت آزمایشگاه جایگاه مناسبی برای او هست یا نه، به شک افتاد و این بار به آموزشگاه پزشکی هاروارد رفت. او این رشته را هم نیمه‌کاره رها کرد و به اتفاق لوئی آگاسیز^۴ انسان‌شناس عجیب و غریب، به مسافرت علمی یک‌ساله به آمازون رفت. جیمز وقتی به خودش آمد دید که تقریباً میان سال است اما هنوز هم که هنوز است نمی‌داند برای آیندهٔ زندگی‌اش چه برنامه‌ای پیاده کند.

درباب جبرگرایی

نگرانی‌های فلسفی جیمز در مورد جبرگرایی^۵، به این احساس آزاردهنده دامن می‌زد. وقتی تمام اعمال، افکار و امیدها از پیش تعیین شده است، چه فرقی می‌کند که چطور زندگی کنیم؟ اصلاً زندگی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ البته در دل این بحران، تضادی هم میان علم و دین در جریان بود. پدر جیمز تحت تأثیر افکار امانوئل سوئدنبِrg^۶ قرار گرفته بود و برای رسیدن به درکی از ایمان دینی عمری گذاشته بود. تردیدی نیست که جیمز اندکی تحت فشار بود تا باورهای مذهبی پدرش را بپذیرد. از طرف دیگر با اینکه استعداد چندانی در زمینهٔ ادبیات و هنر نداشت، اما حس می‌کرد که به حقایق متقن پژوهش علمی قلباً علاقه دارد. رنج و عذاب

ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) برادر هنری جیمز رمان‌نویس معروف است. جیمز به همراه چارلز ساندروز پیرس، از پایه‌گذاران نخستین مکتب فلسفی آمریکا یعنی پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل به‌شمار می‌رود.

ناشی از این تعارض در کنار بی هدفیش در زندگی، و همراه با این امر که شاید هیچ انتخاب آزادانه‌ای در کار نباشد تا بتوان تصمیمی قاطعانه گرفت، از تاب و تحمل او بیرون بود. جیمز جداً در نظر داشت خودکشی کند.

ظاهراً گرویدن جیمز به فلسفه مایه نجاتش شد. او آثار فیلسوف فرانسوی چارلز برنارد رنویه^۶ را مطالعه نمود و در این آثار راه حل شگفتی را برای مسئله جبرگرایی پیدا کرد. رنویه می‌گفت که اختیار عبارت است از «حفظ یک نحوه تفکر، چرا که این من هستم که تعیین می‌کنم کی اندیشه دیگری در سرم پیروانم». انسان شاید نتواند تعیین کند که چه افکاری به ذهنش خطور کند اما از روی اختیار می‌تواند ذهن را بر برخی افکار متمرکز کند (و این کار او تنها به بهای از دست رفتن سایر افکار ممکن خواهد شد)، و بعداً همین افکار مبنای عمل قرار می‌گیرد. این قضیه باعث شد که جیمز به این نتیجه برسد که نه جبر و نه اختیار هیچ کدام قابل اثبات نیست، لذا جبراً برای نوعی انتخاب مبتنی بر نتایج عملی ناشی از اتخاذ یک موضع خاص، باز می‌شود. جیمز طرف اختیار را گرفت و با این کار ظاهراً به آن دست هم پیدا کرد. چنانکه خواهیم دید خود این اتفاق به نوعی خبر از شالوده مکتب اصالت عمل می‌دهد.

جیمز به خودش آمد. از او خواستند که کتابی درسی درباره علم روان‌شناسی بنویسد. و همانطور که می‌توان حدس زد، این کتاب با تأخیری ۱۰ ساله منتشر شد و کوچکترین شباهتی به کتاب درسی نداشت. و این همان کتاب معروف *مبانی روان‌شناسی*^۸ است که بلافاصله تأثیر گذار شد؛ تأثیری که البته گسترده و دیرپا بود.

این کتاب رنگ و بوی اثبات‌گرایانه^۹ دارد، و می‌کوشد مطالعه روان‌شناختی ذهن را به بخشی از علوم طبیعی مبدل کند؛ یعنی نشان می‌دهد زندگی ذهنی و زندگی جسمی چگونه به هم مرتبطند. فی‌المثل زندگی ذهنی عبارت می‌شود از مسئله درک ویژگی‌های رفتاری موجودات دارای ذهن. طبق نظر جیمز این گونه موجودات، رفتاری انعطاف‌پذیر و معطوف به هدف از خود نشان می‌دهند؛ یعنی دست به انتخاب می‌زنند و این موضوع آن‌ها را قادر می‌سازد که به‌رغم وجود موانعی در کار، باز به هدف خود دست پیدا کنند. سپس جیمز، متأثر از داروین، به تأمل منطقی درباب هدف و غایت ذهن از منظری کاملاً متفاوت رهنمون می‌شود. او می‌گوید اگر یک موجود واجد ذهن و یک ماشین صرف را در مقابل هم قرار دهیم، خواهیم دید که موجود مذکور همواره از ماشین موفق‌تر عمل خواهد کرد.

شاید جذابترین بخش کتاب، فصلی باشد که درباره آگاهی نوشته شده است، و بنا به جمله مشهور جیمز ویژگی آن عبارت است از «جریان سیال ذهن».^{۱۰} جیمز با طرح این مسئله از دیدگاه‌های سنتی نظیر این دیدگاه که ادراک حسی را تصاویر قابل تکرار ذهنی می‌داند، فاصله می‌گیرد؛ مثل اینکه بگوییم اگر قرار باشد امروز صبح هم که از خواب بیدار می‌شویم مثل دیروز روی میز بغل تختخواب خود حشره مرده‌ای را بینیم، باید و باید این اتفاق در تجربه خود آگاه ما رخ بدهد. اما جیمز می‌گوید آگاهی، جریانی سیال است. همچنین از نظر او آگاهی امری شخصی است، یعنی آگاهی، به همراه همه متعلقات ذهنی مربوط به آن، به یک شخص خاص تعلق دارد. لذا حوادثی که در شرایط زندگی یک شخص رخ می‌دهد، تنها تجربه فرد را تحت تأثیر خود قرار نمی‌دهد، بلکه جریان سیال ذهن او را تغییر می‌دهد؛ یعنی در شرایط مختلف، جریان ذهن متفاوت است. به همین دلیل است که هر چقدر هم که تلاش‌تان را بکنید به هیچ وجه نمی‌توانید درد و رنج کس دیگری را [به‌طور کامل] حس کنید.

مهمترین آثار

مبانی روان‌شناسی (۱۸۹۰ م.)

را بهتر می‌کند و به همین خاطر حق داریم آن‌ها را باور کنیم.

نوشته طولانی و جسورانه جیمز درباب ذهن. در این کتاب عبارت معروف او یعنی «جریان سیال ذهن»، آمده است، «من فاعلی» در تقابل با «من مفعولی» قرار داده شده، و مسئله اختیار نیز مطرح گردیده است.

تنوع تجربه دینی^{۱۸} (۱۹۰۲ م.)

جیمز در این اثر به مطالعه طبیعت بشر، به‌ویژه آن بخش از ماهیت آدمی می‌پردازد که به تجربه دینی معطوف است.

اراده معطوف به ایمان و سایر مقالات در فلسفه عام^{۱۹} (۱۸۹۷ م.)

مجموعه‌ای از مقالات درباره موضوعاتی نظیر عقلانیت، جبرگرایی، اخلاق و معنای زندگی. در این کتاب جیمز به این دیدگاه نیز پرداخته که برخی پرسش‌ها ما را وادار به انتخاب می‌کنند، ولو این که شواهد کافی برای انجام این کار در اختیار نداشته باشیم. در چنین مواردی، پاره‌ای از پاسخ‌ها زندگی ما

پراگماتیسم (مکتب اصالت عمل) (۱۹۰۷ م.)

مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها در خصوص نظریه حقیقت، معنا و معرفت از منظر مکتب اصالت عمل و همچنین روشی مبتنی بر این مکتب برای حل و فصل پرسش‌های فلسفی است.

نظر جیمز در مورد «خود»^{۱۱} نیز با دیدگاه‌های سنتی متفاوت است. او به جای صحبت از روح و یا جوهر دیگری که هویت فرد - یعنی همان چیزی که ما را در طول زمان ما می‌کند - بر آن استوار شود، میان «من فاعلی»^{۱۲} و «من مفعولی»^{۱۳} تمایز قائل می‌شود. «من مفعولی» از چیزهایی تشکیل شده که شخص به آن نوعی وابستگی عاطفی دارد یا از آن به گونه‌ای نفع شخصی می‌برد: نظیر خانواده، دوستان، و دارایی‌هایش. بخش اجتماعی «من مفعولی» عبارت است از نقشی که فرد در موقعیت‌های مختلف اجتماعی به عهده می‌گیرد. ارزش‌های مورد علاقه فرد، «من مفعولی» معنوی او تشکیل می‌دهد. بهترین چیزی که فرد می‌تواند آرزو کند، همانا «من مفعولی» کامل است. از نظر جیمز «من فاعلی»، چیزی شبیه خود یا گو^{۱۴} است، با این تفاوت که او برای این «من فاعلی» یک ویژگی ارسطویی نیز برمی‌شمارد: نوعی فعالیت که تفکر فعلی شخص را در بر می‌گیرد.

مکتب اصالت عمل

پس از انتشار کتاب مبانی روان‌شناسی، به نظر می‌رسید که جیمز راه خود را انتخاب کرده باشد اما شور و اشتیاقش را به روان‌شناسی هم از دست داد و این بار به دنبال فلسفه رفت و به ویژه کوشید تنشی را که میان شهود مذهبی و الزامات سختگیرانه پژوهش علمی وجود دارد، برطرف کند. نتیجه این کار، پدید آمدن پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل بود، اصطلاحی که جیمز از دوست خود پیرس به وام گرفت. پیرس می‌گفت دغدغه‌های پراگماتیستی باید به فهم ما از حقیقت و معنا جهت بدهد. جیمز بر اساس دل‌مشغولی‌های خود، به این دیدگاه پر و بال داد. تفاوت مهم دیگر میان این دو نفر آن است که جیمز با صراحت اعلام داشت فلسفه باید معطوف به زندگی روزمره مردم باشد. نوشته‌های جیمز از نظر فنی بودن به پای نوشته‌های پیرس نمی‌رسد. اما با اینکه نوشته‌های او وضوح کمتری از آثار پیرس دارد ولی در عوض بسیار خواندنی‌تر است. بی‌شک طرز تلقی جیمز از مکتب اصالت عمل، ریشه‌های عمیقی در گریز او از دام خودکشی دارد. از نظر جیمز، حقیقت - تا اندازه‌ای - عبارت است از مفید فایده بودن یک باور و البته مفید بودن خود موضوع پیچیده‌ای است. این نقد ساده‌انگارانه به مکتب اصالت عمل، که مدعی است این مکتب چیزی نیست مگر جواز بی‌قید و شرط برای باور کردن هر چیزی که آدمی را ولو ذره‌ای شادمان‌تر کند، دست‌کم تا حدودی نادرست است. مفید بودن از نظر جیمز فقط به این امر بستگی ندارد که یک باور تا چه اندازه آدمی را به سمت زندگی بهتر سوق می‌دهد، بلکه به این امر هم که باور مذکور تا چه اندازه قدرت پیش‌بینی دارد نیز وابسته است - دیدگاهی که با تجربه‌گرایی افراطی جیمز جور در می‌آید. جیمز همچنین می‌گوید باور «الف»، تنها زمانی باور مفیدی است که به شخص کمک کند اگر «الف» وجود داشته باشد، بتواند با آن کنار بیاید. از نظر معتقدان به این مکتب، حقیقت به‌راستی تطابق با امر واقع است. همچنین یک باور باید با سایر باورها نیز سنخیت داشته باشد تا بتوان آن را باور درستی تلقی کرد. لذا در این جا عناصر سازوارگرایی^{۱۵} نیز دخیل است.



همدردی در جنگ: جیمز می‌گوید هر چقدر هم که کسی برای انجام این کار تلاش کند، به هیچ‌وجه امکان همدردی کامل وجود ندارد.

و البته ناگفته پیداست که تأکید اصلی همه این مباحث این است که داشتن یا نداشتن یک باور در عمل چه فرقی پدید می آورد. چنانکه جیمز می گوید:

مکتب اصالت عمل، پرسش همیشگی خودش را مطرح می کند و می پرسد: «گیرم که فلان باور یا پندار صحیح است، صحت آن چه تفاوت محسوس و قابل لمس را در زندگی واقعی انسان ها به دنبال خواهد آورد؟ اگر این باور درست باشد کدام تجربه ها نسبت به قبل تغییر می کند؟ مخلص کلام، ارزش نقدی^{۱۶} این حقیقت به زبان تجربی چقدر است؟»

این دیدگاه، البته روشی برای مواجهه با مجادلات متافیزیکی نیز به دست می دهد. مثال خود جیمز به شرح زیر است: فرض کنید دارید دور یک درخت می چرخید تا بتوانید سنجابی را ببینید که او هم مثل شما و با همان سرعت دارد دور درخت می چرخد. اگر کسی از شما بپرسد که «آیا دارید دور سنجاب می چرخید؟» این پرسش را دست کم می توانید به دو طریق تفسیر کنید، اما هر پاسخی که بدهید هیچ کمکی به تغییر رفتار آن شخص نمی کند. مجادلات فلسفی غالباً به همین شکل، صرفاً دعواهای لفظی است. وقتی عملاً هیچ اتفاقی نمی افتد - یعنی هیچ ارزش نقدی ای در کار نیست - پس واقعاً هیچ تفاوتی هم وجود ندارد. جیمز به سبب دیدگاه های مذهبی اش در معرض انتقادات بسیاری قرار گرفته است. او می گوید که شواهد تجربی نمی تواند وجود خدا را رد یا اثبات کند، و لذا باید ببینیم کدام باور (وجود یا عدم وجود خدا) در زندگی تأثیر بیشتر و بهتری دارد. اعتقاد به وجود خدا بر نده این میدان است چرا که فرد را نسبت به آینده امیدوار می کند و به زندگی معنا می بخشد.

آیا واقعاً کسی پیدا می شود که به این شکل به چیزی اعتقاد پیدا کند. پیداست که دست کم خود جیمز هم این مسئله را هم قبول داشته و هم چنین کاری را انجام داده است. اینکه او توانست از دام خودکشی فرار کند، بهترین گواه برای این مدعاست. جیمز به راستی معتقد بود که فلسفه باید بخشی از رنج هستی آدمی را بکاهد، چنانکه در مورد خودش چنین شد. او می خواهد ما را متقاعد کند که: «باور کنید که زندگی ارزش زیستن را دارد و باور شما به خلق حقیقت کمک خواهد کرد». می توان استدلال های جیمز را به نقد کشید، اما دشوار بتوان دلیلی یافت تا علیه انگیزه هایش اقامه کرد.

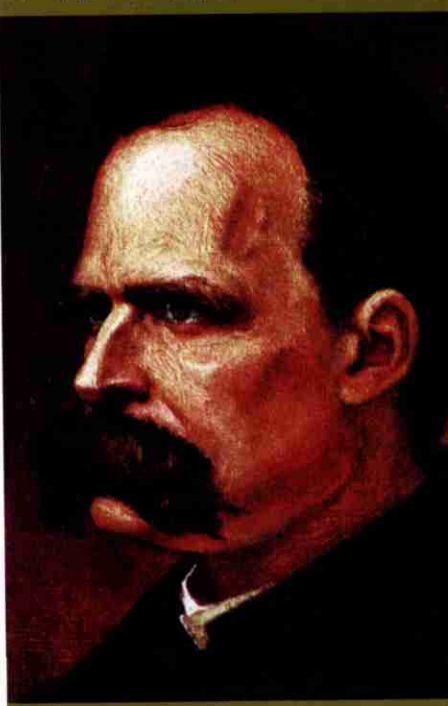
کتابشناسی گزیده فارسی

مهمترین اثر جیمز به فارسی ترجمه شده است:

- پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- درباره زندگی و آرای جیمز نگاه کنید به:
- اسرائیل شفلر، چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفه پیرس، جیمز، مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی نوشت ها:

- ۱ - William James (۱۸۴۳-۱۹۱۶ م.) نویسنده مشهور آمریکایی کتاب هایی نظیر چرخش پیچ (The Turn of the Screw)، همان طور که مشاهده می شود در خانواده جیمز نام پدر و یکی از فرزندان هر دو «هنری» بوده است.
- ۲ - Rhode Island، کوچکترین ایالت از ایالات متحده آمریکا که در شمال شرق این کشور واقع است.
- ۳ - Louis Agassiz، لویی آگاسیز (۱۸۰۷-۱۸۷۳ م.) انسان شناس و پزشک سوئیسی الاصل که در آمریکا اقامت گزید.
- ۴ - determinism
- ۵ - Emanuel Swedenborg، امانوئل سوئدنبورگ (۱۶۸۸-۱۷۷۲ م.) فیلسوف، متأله، و دانشمند سوئدی.
- ۶ - Charles Bernard Renouvier، چارلز برنارد رنوویر (۱۸۱۵-۱۹۰۳ م.) فیلسوف ایدالیست نوانتقادی.
- ۷ - The Principles of Psychology، positivistic، نگاه کنید به پی نوشت شماره ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
- ۸ - جریان سیال ذهن بعدها به شیوه ای در روایت تبدیل شد و در آثار ادبی نیز رواج یافت. جیمز جویس و فاکتز از این شیوه بهره ها برده اند.
- ۹ - I - ۱۲
- ۱۰ - self
- ۱۱ - me
- ۱۲ - cash value
- ۱۳ - coheretism
- ۱۴ - ego
- ۱۵ - Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy
- ۱۶ - The Varieties of Religious Experience



فریدریش نیچه فیلسوفی است عمیقاً تأثیرگذار، جنجال برانگیز و دلهره آفرین، که بسیار مورد بدفهمی واقع شده اما در عوض نوشته‌هایش بسیار جذاب و خواندنی است. اولاً و اساساً اثر عالی اوست که بسیاری از ما را به خود جلب کرده است. می‌توان یک روز را با حرص و ولع تمام به خواندن نوشته‌هایش اختصاص داد، بر مطایبه او لبخند زد، و عقاید هراس‌انگیزش نیز می‌تواند نفس را در سینه حبس کند. آنگاه می‌توان تمام طول عمر خود را صرف کشف معنای این آثار کرد.

زندگی نسبتاً کوتاه نیچه در پانزدهم اکتبر در روکن^۳ پروس آغاز شد و از قضا تاریخ تولدش هم درست مثل اسمش، با هم‌نام مشهور خود یعنی فریدریش ویلهلم چهارم، پادشاه پروس یکی بود. پدرش، لودویگ نیچه، کشیشی از فرقه لوتر بود و مادرش فرانسیسکا نیز دختر یک کشیش لوتری دیگر. جا دارد راجع به تأثیر این فضای زیاده از حد لوترگرایانه بر برخورد قهرآمیز نیچه با دین، تأمل کرد. و البته باید از دیوانه‌شدن پدرش، وقتی که او هنوز پنج سال بیشتر نداشت نیز حرفی به میان آورد، چرا که برخی احتمال داده‌اند جنون نیچه نیز ارثی بوده باشد. پس از این واقعه، نیچه، خواهر و مادرش با خانواده مادری یعنی با دو تا خاله و مادر بزرگش زندگی کردند. نیچه در یک مدرسه شبانه‌روزی معروف مشغول به تحصیل شد و آثار کلاسیک را به خوبی مطالعه کرد، سپس در دانشگاه بن به مطالعه الهیات پرداخت. اما طولی نکشید که دست از الهیات برداشت و در دانشگاه لایپزیگ^۴ به مطالعه و پژوهش‌های تاریخی^۵ پرداخت، گرچه برای مدتی کوتاه هم دلش می‌خواست شیمی بخواند. و در همین لایپزیگ بود که با سه شخصیت برجسته‌ای که در اوایل کار سخت بر او تأثیر گذاشتند، آشنا شد. و این سه تن عبارت بودند از شوپنهاور، اف. ای. لائو ماده‌باور معروف^۶ و همچنین واگنر^۷. و از قضا باز در همین شهر بود که نیچه، که در طول مدت زندگی خود از لذت جنسی محروم بود، در یک فاحشه‌خانه به بیماری سیفلیس مبتلا شد.

نیچه مدت کوتاهی را هم در ارتش گذراند. دلیل کوتاه بودن این دوره هم چیزی نبود مگر جراحاتی که قاج زین اسب، در حین سواری با سرعت بسیار زیاد، به سینه‌اش وارد کرد. پس از این دوره، به شکلی باورنکردنی بر کرسی و پژوهش‌های تاریخی دانشگاه بال^۸ تکیه زد چرا که هنوز دکترای خود را به پایان نبرده بود اما اشتیاق استادان و همچنین نبوغ فوق‌العاده‌اش، او را به این منصب رساند. نیچه در این هنگام ۲۴ سال بیشتر نداشت.

طولی نکشید که این منصب را ترک کرد و در جنگ میان فرانسه و پروس، به خدمت پرداخت و وقتی به دانشگاه بازگشت به اسهال خونی و دیفتری مبتلا شده بود. نیچه دلش می‌خواست بر روی نخستین کتابش کار کند و وظایف متداول معلمی را عهده‌دار شود، اما هرگز کاملاً بهبود نیافت. او از همان دوران کودکی مشکلات جسمی فراوانی داشت - میگرن، بی‌خوابی، ضعف بینایی و دردهای معده، احتمالاً ناشی از زخم معده، از جمله این‌ها بود. این بیماری‌های جدید هم که مزید بر علت شد، و سبب گردید که از منصب تدریس کناره بگیرد. نیچه در طول بقیه عمرش، قبل از آن که به جنون مبتلا شود، از این مهمانخانه به آن مهمانخانه می‌رفت، با بیماری‌هایش دست و پنجه نرم می‌کرد - و چنانکه یک بار به دوستی گفت، گاهی خودکشی را تنها راه نجات خودش می‌شمرد؛ به نوشتن و انتشار کتابها و مقالات زیادی دست می‌زد و البته دفترچه یادداشت‌های زیادی را نیز در دست نوشتن داشت.

در ژانویه ۱۸۸۹ میلادی، در پیازو کارلو آلبرتو^۹ از حوالی شهر تورین^{۱۰}، در شبکه‌چی‌ای را دید که اسبش را شلاق می‌زند. صدای شکستن چیزی برخاست. نیچه خود را به دور گردن اسب انداخت، از هوش رفت و سرانجام دیوانه شد. او ۱۱ سال بعد از این قضیه را یا در تیمارستان بال و یا تحت مراقبت مادرش، و پس از مرگ مادر تحت سرپرستی خواهرش، گذراند، ولی حالش هرگز بهبود پیدا نکرد. شاید نیچه به جنون سیفیلیسی مبتلا بود. خواهرش بسیار کوشید تا میراث او را حفظ کند و شاید در نتیجه همین تلاش‌های او بود که نازی‌ها توانستند فلسفه او را به نفع خود مصادره کنند و فاجعه بیافرینند. والا شکی نیست که نیچه به این خزعبلات واقعی نمی‌نهاد. چرا که او به سیاست حزبی به‌طور عام، و ناسیونالیسم آلمانی به‌طور خاص هیچ اعتقادی نداشت.

فریدریش نیچه^۱ (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.) از آن دسته فیلسوفان قرن نوزدهم محسوب می‌شود که در درک او و همچنین نقل قول از او بیشترین بدفهمی ممکن رخ داده است. رسواترین مفهوم در نزد او یعنی مفهوم ابرانسان، به انسان فضیلت‌مند ارسطو بیشتر می‌ماند تا به قهرمان بشکوه آریایی نژاد^۲.

حقیقت و ارزش

نمی‌توان در این مجال کوتاه، آثار فراوان نیچه را به‌طور مفصل مورد بررسی قرار داد اما می‌توان به بررسی برخی درون‌مایه‌هایی پرداخت که کراراً در برخی از آثار او مشاهده می‌شود. گاهی نوشته‌های نیچه را به اشتباه تقریری از نیست‌انگاری^{۱۱} تلقی می‌کنند، یعنی این دیدگاه که ارزش‌ها، اساساً بی‌معنا و مینا هستند. و در مقام استدلال می‌گویند نیچه مدعی بوده که هیچ معیاری برای اخلاق وجود ندارد، حقیقت هیچ ارزشی ندارد، و این که دین رو به انحطاط و زوال است؛ و البته شکی نیست که او کمابیش همه این حرف‌ها را به زبان آورده است. اما او در نهایت سر از نیست‌انگاری در نمی‌آورد؛ بلکه این جا برای او تازه اول راه است. نیچه مدعی است که مبانی تفکر و تعقل در غرب، یعنی همان مفاهیم زیربنایی که ما با استفاده از آن‌ها به داوری ارزشی می‌پردازیم، دیگر به کارمان نمی‌آید. شاید روزگاری انسان می‌توانست به این پندار دل خوش کند که مبانی ارزش، بیرون از این جهان است (یعنی در خداوند یا در امر مطلق^{۱۲}) اما دیگر وضع بدان منوال نیست. ما در لبهٔ پر تگاه بحران معنویت قرار داریم و چیزی نو نباید تا ما را از فرو افتادن نگاه دارد، و الا به ورطهٔ نیست‌انگاری و ای بسا بدتر از آن در خواهیم افتاد.

نیچه به این بحران با نگاهی آمیخته با شادمانی‌ای فرار سنده می‌نگریست چرا که نوع جدیدی از آزادی را در آن مشاهده می‌کرد، یعنی این آزادی که خودمان می‌توانیم ارزش‌هایمان را بیافرینیم. شعار معروف او این باره این است که: «خدا مرده است»، و به راحتی می‌توان لحن شادمانه‌اش را از چنین رخدادی در نوشته‌هایش احساس کرد. فی‌المثل به متن زیر توجه کنید:

در حقیقت، ما فیلسوفان، و «روح‌های آزاد» از همان سحرگانی که خبر آمد «خدای کهن مرده است» غرق در نور و سرور شدیم؛ قلب‌های ما از سیاسی‌گزاری، شگفتی، دلهره و انتظار مالا مال شد. سرانجام افاق یک‌بار دیگر گشوده گردید و خوشتر آنکه چندان هم روشن نبود یک‌بار دیگر می‌توان کشتی به دریا انداخت و به استقبال خطر رفت. یک‌بار دیگر، خطر کردن را مانعی نیست؛ دریای، دریای ما دوباره پیش روی مان گشاده است؛ و شاید پیش از این هیچ‌گاه چنین «دریای وسیعی» در کار نبوده است.

مواجههٔ نیچه با ارزش‌های اخلاقی بسیار آموزنده است و نمود بارزی است از آنچه که او آن را آزاداندیشی می‌داند، البته این آزاداندیشی تنها هنگامی رخ می‌دهد که بفهمیم برداشت‌های ما از «ارزش»، دیگر از اعتبار افتاده‌اند. می‌توان گفت مباحث نیچه هم فلسفی است (گرچه برخی منکر آن هستند)، هم متکی بر تبار و ژگان است، هم شبه تاریخی است و گهگاه نیز جنبهٔ روانکاوانه به خود می‌گیرد. نیچه با عریان ساختن معنای مکتوم و همچنین نشان دادن تاریخچهٔ ارزش‌های اخلاقی، امید دارد که آن‌ها را از اعتبار بیاندازد، ماهیت راستین آن‌ها را به ما بنمایاند و جایگزین بهتری فراهم کند.

آسان می‌توان در این میانه راه گم کرد و به بدفهمی مبتلا شد، و این‌ها همه به سبب سبک نوشتاری نیچه است، چرا که او گاهی استدلال و وضوح بحث را فدای شیوایی و روانی نثر خود می‌کند. نیچه خود را فردی «ضد اخلاق»^{۱۳} می‌داند و منظورش این است که تمام مفاهیم اخلاقی را به دور ریخته است اما واقعیت امر آن است که او تنها مقولات اخلاقی زمانهٔ خود را در جهان غرب به کناری می‌زند. نیچه همچنین می‌گوید انسانی شایستهٔ ستایش است که «ارزش‌ها را خلق می‌کند» و برخی این سخن را به نوعی نسبی‌گرایی^{۱۴} تندروانه یا خودمحوری^{۱۵} افراطی تعبیر می‌کنند، یعنی این دیدگاه که مدعی است هر شخصی تنها باید بر اساس برداشت خود از امر درست و نادرست عمل کند، و به یک معنا تنها به دنبال منافع خود باشد. اما چنین فهمی نیز نوعی سوء برداشت از سخنان نیچه است. نیچه در اصل از ما می‌خواهد که بر سر مفاهیم اخلاقی در نزد یونانیان باستان باز گردیم.

مهمترین آثار

زایش تراژدی^{۱۶} (۱۸۷۲ م.)

این اثر فرهنگ یونان را بر اساس نیروی سرکش دیونیزیوس^{۱۷} و در تقابل با نیروی رام و آرام آپولونی^{۱۸} به تصویر می‌کشد. نیچه در دل این تحرک و سرکشی، در جستجوی خلاقیت، و باززایی فرهنگی و معنوی است.

انسانی، زیاده انسانی^{۱۹} (۱۸۷۸ م.)

مجموعه‌ای از گزین‌گویی‌های نغز اما پیچیده دربارهٔ موضوعات بسیار مختلف. در این جاست که مفهوم قدرت برای نخستین بار در آثار نیچه حضوری پررنگ می‌یابد.

چنین گفت زرتشت^{۲۰} (۱۸۸۳-۱۸۸۵ م.)

از جمله مهم‌ترین نوشته‌های نیچه. او در این اثر مراحل رشد و تکامل زرتشت

را بازگو می‌کند، زرتشت او همان کسی است که آمدن آبرئسان را و آنچه که فراسوی محدودیت‌های بشر است، بشارت می‌دهد.

فراسوی نیک و بد^{۲۱} (۱۸۸۶ م.)

برداشت نیچه از اخلاق و همچنین تبیین بلیغ و شیوای او از ارادهٔ معطوف به قدرت.

تبارشناسی اخلاق^{۲۲} (۱۸۸۷ م.)

این اثر را می‌توان نقد اخلاق مسیحیت خواند. در این اثر مفهوم «بلوای بردگان» در اخلاق مطرح شده و همچنین نقد گزنده‌ای به کشیشان وارد آمده است. این اثر با تبیین دورنمایی یا پرسپکتیویسم^{۲۳} خاتمه می‌پذیرد.

اخلاق هم از نظر نیچه و هم از نظر برخی یونانیان به سرشت انسان بستگی دارد؛ و به‌ویژه بیان این مطلب است که در درون ما چه امری واجد سرآمدی^{۱۶} است. با این تفاوت که از نظر نیچه سرشت همه انسان‌ها یکسان نیست، به این معنا که طبیعت افراد با یکدیگر متفاوت است و لذا مردمان مختلف باید به دنبال برداشت‌های متفاوتی از سرآمدی باشند و طبعاً اخلاقیات متفاوتی را پی بگیرند.

اخلاق و اراده معطوف به قدرت

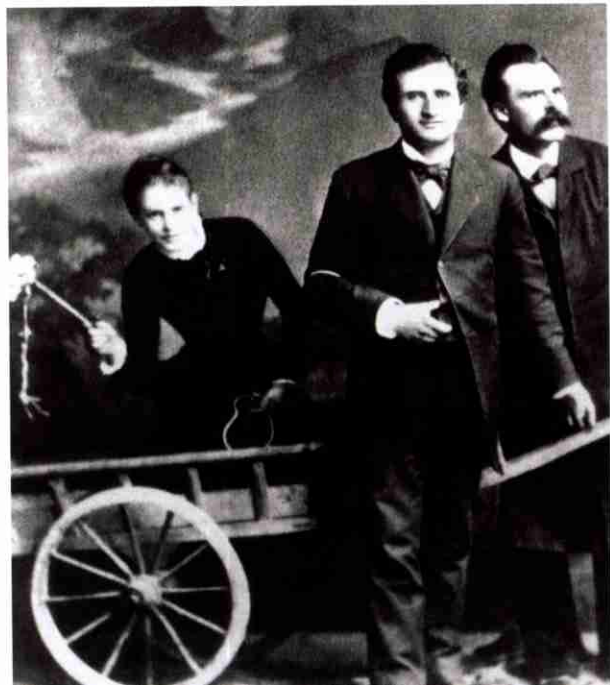
نیچه در هنگام بیان این سخنان میان اخلاق خدایان و اخلاق بردگان تمایز قائل می‌شود. در نوع نخست اخلاق، نجیب‌زادگان یا طبقه حاکم آنچه را که در خود می‌بینند «نیک» می‌شمارند (اعتماد، قدرت و غرور شخصی) و آنچه را که در افراد تحت لوای خود می‌یابند «بد» می‌شمارند (ضعف، دروغ، شرم، بی‌اهمیت بودن). اما بردگان و به‌ویژه کسانی که خلق و خویی کشیش‌وار دارند نظرشان جز از این است. از آنجا که ایشان به هیچ وجه نمی‌توانند قدرت خود را بر حاکمانشان اعمال کنند، لذا اخلاق خدایان را واژگونه می‌کنند. در نظر ایشان «نیک» عبارت است از ضعف، تقلید، رنج و زیان، و همچنین تمام خصایصی که یک فرد ضعیف بدان‌ها متصف می‌شود مانند همدلی، فروتنی، دوستی و شکیبایی. «بد» نیز ناسازی که ضعیفان علیه ویژگی‌های مختص به قوی‌دستان به کار می‌برند یعنی: سلامت، نیرو و قدرت. نیچه می‌نویسد: «... تنها فلک‌زده و بدبخت، نیک است؛ فقیران، ناتوانان و مردمان پست نیکند؛ تنها رنج‌کشیدگان، محرومان، بیماران و زشتان پرهیزگارند و مورد رحمت خداوند قرار می‌گیرند... و به عکس شما قوی‌دستان و شریفان شر هستید، ظالمید، شهوت‌رانید، سیری‌ناپذیر، و بی‌خدا...». به نظر نیچه «بلوای بردگان» در اخلاق، موجب شده که ما با اخلاق بردگان خو بگیریم و در این برهه حساس و تاریخی که دوباره آزادی‌مان را به‌دست آورده‌ایم، باید به اخلاق خدایان باز گردیم.

انسان و ابرانسان

نیچه (سمت راست)، به‌همراه شاگردش پاول ره^{۱۷} و همچنین لو سالومه^{۱۸} در صحنه‌ای که احتمالاً تعریضی است بر یکی از نقل‌قول‌های نیچه که رسوای عام و خاص است: «به سراغ زنان می‌روی؟ تازیانه را فراموش مکن».

ابرانسان تجلی این بازگشت است و موجودی است که بر آنچه مدتهای مدیدی است انسانیت‌مان را تعریف کرده، یعنی همان نظام رو به زوال ارزش‌ها، چیره شده است. انسان اکنون چیزی است که بر او چیره باید شد و ابرانسان «صاعقه‌ای است که از دل ابر تاریک انسان برون می‌جهد» و به دنبال آرمانی یکسر نو است. نیچه امیدها و توهمات مذهبی یا متعالی را، که از ویژگی‌های طرح‌واره کنونی رو به زوال ارزش‌هاست، «انسانی، زیاده‌انسانی» می‌خواند؛ یعنی این باور که فضیلت عبارت است از اطاعت از فرمان خدایی که اکنون دیگر مرده است، و نیز این که پاداش موهوم این تسلیم و انقیاد در این دنیا، در جهانی دیگر داده خواهد شد. ابرانسان همه اینها را به یک‌سو می‌افکند و جایگاه خود را در جهان بر اساس اراده خویش معین می‌کند.

مفهوم اراده - به‌ویژه اراده معطوف به قدرت - بخش عمده‌ای را از تفکر نیچه تشکیل می‌دهد. پاره‌ای اظهارات خام و ناپورده در برخی دفتر یادداشت‌های نیچه نشان می‌دهد که ظاهراً وی به دست‌ورزی با این اندیشه مشغول بوده که همه چیز عبارت است از اراده معطوف به قدرت؛ و این که اراده معطوف به قدرت، نیروی بنیادینی است که در پس پشت واقعیت نهفته است یا همان اصل بنیادین توضیح‌دهنده واقعیت است. این مفهوم نخستین بار در آثار منتشر شده نیچه تنها به معنای یکی از رانه‌های میل به تسلط مطرح می‌شود اما پیداست که نیچه سرانجام به این نتیجه رسید که این مفهوم بسیار فراتر از این‌هاست. و از زبان پیامبر خود «زرتشت» می‌گوید زندگی، همه اراده معطوف به قدرت است. او در آثار متأخر خود این مفهوم را «رانه مؤید زندگی» می‌نامد و می‌توان به این



نتیجه رسید که اراده معطوف به قدرت، دست کم، نوعی انرژی حیاتی در ماست که در خودخواهی مان متجلی است. این تعبیر به همراه توضیح نیچه درباره امر نیک، موجب خواهد شد تا بتوانیم متون پیچیده او را کمابیش درک کنیم.

اما در هنگام مطالعه آثار او نباید تنها به درک آنها قانع شد؛ بلکه باید به دنبال یافتن حقیقت بود. اگر نیچه برداشت تازه‌ای از اخلاق پیش روی مان می‌گذارد، پس باید پای نصیحت و اندرز را هم به میان بکشد. یعنی بگوید که چگونه زندگی کنیم، برای چه چیز ارزش قائل شویم و تصویری از درستی یا نادرستی اعمال به‌دستمان بدهد. خیلی خوب است که کسی بگوید باید به وضع یونانیان بازگشت و به دنبال یافتن ارزش‌های خود بود، اما اگر هیچ اندرزی ندهد، در واقع چیز زیادی نگفته است.

بی‌تردید اگر نیچه این حرف‌ها را می‌شنید و این اعتراض ما را می‌دید شدیداً خشمگین می‌شد. حرف او این است که انسان بیش از حد نصیحت شنوده، بیش از اندازه گوش داده و فرمانبری کرده است. اگر می‌خواهیم بر غریزه عوامانه‌ای که چنین اعتراضی را موجب شده غلبه کنیم، باید خودمان فکری به حال خودمان بکنیم.

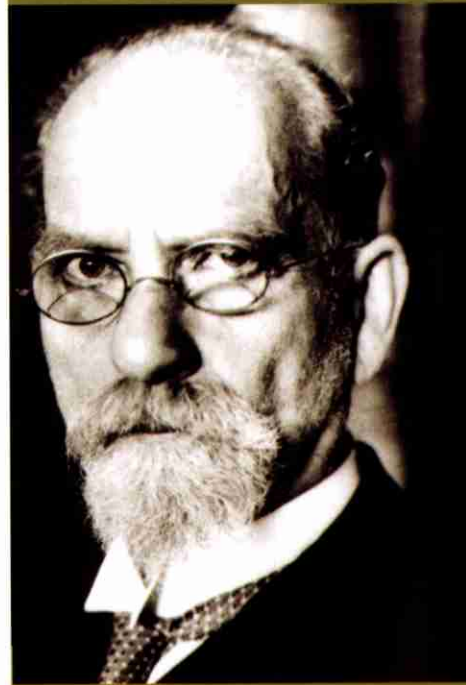
کتابشناسی گزیده فارسی

بسیاری از آثار نیچه مکرر به فارسی ترجمه شده است:

- چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری (آگه، مکرر)؛ ترجمه مسعود انصاری (جامی، ۱۳۸۶).
 - غروب بتها، ترجمه داریوش آشوری (آگه، مکرر)؛ ترجمه مسعود انصاری (جامی، ۱۳۸۶)
 - تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری (آگه، ۱۳۷۷)؛
 - زایش تراژدی، ترجمه رویا منجم، پرسش، ۱۳۸۵.
 - اراده معطوف به قدرت، ترجمه محمدباقر هوشیار (فرزان روز، ۱۳۷۷)؛ ترجمه مجید شریف (جامی، ۱۳۸۶).
 - انسانی، زیاده انسانی، ترجمه سعید فیروزآبادی (جامی، ۱۳۸۴)؛ ترجمه سهراب و محقق نیشابوری (مرکز، ۱۳۸۵).
 - حکمت شادان، ترجمه سعید کامران، جمال آل احمد و حامد فولادوند (جامی، ۱۳۸۵).
 - آواره و سایه‌اش، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
 - تأملات ناپهنگام، ترجمه سید حسن امین، تهران، دایره المعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۳.
 - اکنون میان دو هیچ: اشعار نیچه، ترجمه علی عبداللهی؛ جامی، ۱۳۸۵.
- برای آشنایی با زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
 - مک‌دانیل استنلی، فردریک نیچه، شرح افکار و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، اقبال، ۱۳۸۴.
 - مارتین هایدگر، متافیزیک نیچه، ترجمه منوچهر اسدی، نشر پرسش، ۱۳۸۴.
 - حامد فولادوند، در شناخت نیچه، کتاب نادر، ۱۳۸۴.
 - سارا کافمن و دونکن لارج، نیچه و استعاره، تهران، گام نو، ۱۳۸۵.
 - کارل یاسپرس، نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۵.
 - ژیل دلوز، نیچه، ترجمه پرویز همایون پور (نشر قطره، ۱۳۸۶)؛ ترجمه حامد مهرپور (جامی، ۱۳۸۶).
 - اروین یالوم، وقتی نیچه گریست، ترجمه مهشید میرمعزی (نی، ۱۳۸۶)؛ ترجمه سپیده حبیب (کاروان، ۱۳۸۶)

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Fredrich Nietzsche
- ۲ - Superman، اثر انسان؛ طرح این مسأله بعدها دستاویز حزب نازی آلمان برای برتری و سیادت نژاد آریایی شد.
- ۳ - Rocken
- ۴ - Leipzig
- ۵ - philology
- ۶ - F. A. Lange، فریدریش آلبرت لانژ (۱۸۲۸-۱۸۷۵ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.
- ۷ - Wagner، ریشارد واگنر (۱۸۱۳-۱۸۸۳ م.)، آهنگساز شهیر آلمانی.
- ۸ - Basel
- ۹ - Piazzo Carlo Alberto
- ۱۰ - Turin، شهری در کنار رود پو در شمال غرب ایتالیا، نام ایتالیایی آن تورینو است.
- ۱۱ - nihilism
- ۱۲ - Absolute
- ۱۳ - immoralist
- ۱۴ - relativism
- ۱۵ - egoism
- ۱۶ - excellence
- ۱۷ - Paul Ree
- ۱۸ - Lou Salome
- ۱۹ - The Birth of Tragedy
- ۲۰ - دیونیسوس یا دیونیزیوس خدای یونانی شراب و جشن و پایکوبی است. نام او در اسطوره‌های رومی به باکوس تبدیل شده است.
- ۲۱ - خدای یونانی شعر و هنر و موسیقی.
- ۲۲ - Human, All-Too-Human
- ۲۳ - Thus Spoke Zarathustra
- ۲۴ - Beyond Good and Evil
- ۲۵ - The Genealogy of Morals
- ۲۶ - perspectivism، دورنما گرایی یا پرسپکتیویسم عبارت است از نظریه اعتبار واحد همه نظام‌های فکری و اعتقادی و فقدان یک معیار مستقل معتبر برای تعیین اینکه فلان نظام فکری موثق‌تر از نظام‌های دیگر است.



ادموند هوسرل^۱ (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م.) را بنیانگذار فلسفه پدیدارشناسی^۲ می‌دانند، فلسفه‌ای که در قرن بیستم جایگاه واقعی خود را پیدا کرد.

علاقه هوسرل به ابداع واژه‌های نو و همچنین کاربردهای تازه‌ای که برای واژه‌های کهن پیش می‌کشد موجب می‌شود خواندن فلسفه او کار دشواری باشد. این موضوع از نظر متخصصان فلسفه هوسرل به احتمال زیاد حسن محسوب می‌شود، چرا که برای آن‌ها هیچ چیزی بهتر از این نیست که بنشینند و راجع به ابوخه^۳، تقلیل آیدتیک^۴، نوئوماتا^۵، افق^۶ و هایل^۷ با هم گپ بزنند. معمولاً کمتر پیش می‌آید که بتوان عذر انجام چنین کاری را پذیرفت، اما در مورد هوسرل قضیه کمی فرق می‌کند و احتمالاً استفاده وسیع او از اصطلاحات فنی را می‌توان بخشود چرا که او اساساً رویکرد تازه‌ای در فلسفه ابداع کرد، رویکردی که در سنت فلسفه قاره‌ای^۸ در قرن بیستم، مسلط بود. او رویکرد خود را «پدیدارشناسی» نامید که در کلی‌ترین معنای خود عبارت است از تحلیل و تبیین ساختار تجربه آگاهی. علاقه هوسرل به آگاهی را می‌توان در سال‌های شکل‌گیری نظام فکری او و همچنین در تأثیر استادانش بر وی جستجو کرد.

هوسرل در هشتم آوریل ۱۸۵۹ میلادی در شهر پروسنیتس^۹، موراویا^{۱۰} که آن زمان جزء امپراتوری اتریش بود و هم‌اکنون در جمهوری چک قرار دارد، به دنیا آمد. وقتی ۱۰ ساله بود، پدرش که یک تاجر پوشاک بود، او را به وین فرستاد تا زبان‌های لاتینی و یونانی بیاموزد. مدتی بعد در اولموتس^{۱۱}، که به زادگاهش بسیار نزدیکتر بود تا وین، به دبیرستان رفت و تحصیلات خود را ادامه داد. گرچه هوسرل در دبیرستان شاگرد ممتازی نبود، اما به علوم و ریاضیات علاقه فراوانی نشان می‌داد. هوسرل در سال ۱۸۷۶ میلادی از دبیرستان فارغ‌التحصیل شد و سپس برای مطالعه فیزیک، ریاضیات، نجوم و فلسفه به دانشگاه‌های لایپزیگ، برلین و وین رفت. او درجه دکتري خود را در سال ۱۸۸۲ میلادی با رساله مقدمه‌ای بر نظریه محاسبه متغیرها^{۱۲} اخذ کرد. سپس در سال ۱۸۸۴ میلادی به وین رفت تا در کلاس‌های درس فرانز برنتانو^{۱۳}، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی شرکت کند و این شاید سرنوشت‌سازترین گام در زندگی فکری او بود.

اهمیت برنتانو عمدتاً از این حیث بود که مفهوم قصدیت^{۱۴} را، که مفهومی مرکزی در پدیدارشناسی به‌شمار می‌رود، ابداع کرد. قصدیت به جهت یافتگی آگاهی اشاره دارد؛ یعنی آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است. سخنان مشهور برنتانو در این زمینه در زیر می‌آید:

مدرسیون قرون وسطی مشخصه هر پدیدار ذهنی را وجود درونی قصدمند (یا ذهنی) قصدی ابژه می‌شمردند و ما می‌توانیم آن‌را، البته نه کاملاً فارغ از ابهام، ارجاع به یک محتوا، جهت‌گیری به سمت یک ابژه بنامیم ... هر پدیدار ذهنی دربرگیرنده چیزی است به عنوان متعلق خویش، گرچه این امر در همه پدیدارها درست همانند یکدیگر نیست. در بازنمایی، چیزی بازنمایی می‌شود، در داوری، امری تأیید یا تکذیب می‌گردد، در عشق، چیزی دوست داشته می‌شود، در نفرت هم امری مورد تنفر قرار گیرد، در طلب، امری مطلوب است و الی آخر. (روان‌شناسی از دیدگاه تجربی^{۱۵})

هوسرل به نوبه خود این موضوع را چنین عنوان می‌کند:

اصطلاحی ... که برای تبیین ویژگی اساسی آگاهی، یعنی آگاهی از چیزی به کار می‌رود عبارت است از «قصدیت». ما در هنگام تلقی غیرمتأملانه از یک ابژه در آگاهی‌مان، به سمت آن هدایت می‌شویم؛ یعنی قصد ما به سمت آن میل می‌کند. (درآمدی بر پدیدارشناسی^{۱۶})

فهم نکته مرکزی این سخن کار نسبتاً آسانی است: آگاهی، در جنبه‌های مختلف خود همواره به سمت یک ابژه جهت می‌گیرد. بنابراین، فی‌المثل فرد ممکن است «سگی» را ببیند؛ دلش «بستنی» بخواهد؛ در مورد «مسابقه‌ای» قضاوت کند؛ «جشن تولدی» به یادش بیاید؛ یا درباره «غروب خورشید» به تأمل بپردازد. اما وقتی وارد جزئیات می‌شویم موضوع بسیار پیچیده‌تر می‌شود. به عنوان مثال توهم را در نظر آورید: اگر کسی خیال کند که دارد اسب تک‌شاخ^{۱۷} می‌بیند، با فرض این که آگاهی الزاماً باید به چیزی معطوف باشد، پس آیا اسب تک‌شاخ به یک معنا واقعیت دارد؟ پاسخ برنتانو - با این که هنوز هم که هنوز است بر سر آن مجادله می‌شود، و با این که حتی خود او هم در این باره به نتیجه قطعی نرسید - این بود که ابژه در قلمرو ذهن به نوعی واجد

وجود است. هوسرل با این امر مخالفت کرد و گفت که آگاهی صرفاً «پنداری از»^{۱۸} از ابژه است؛ وجود یا عدم در مورد ابژه‌های متعلق آگاهی در مرتبه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.

تقلیل پدیدارشناختی

بهترین راه برای درک آنچه هوسرل در این جا می‌گوید عبارت است از پرداختن به مفهوم «تقلیل پدیدارشناختی»^{۱۹}. این امر به ظن قوی بنیادی‌ترین فن و روش پدیدارشناسانه بوده و عبارت است از نوع خاصی عطف توجه به ابژه‌هایی که در معرض آگاهی قرار می‌گیرند. در تقلیل پدیدارشناختی ما به جای آن که با ابژه‌ها به عنوان ابژه‌های روزمره مواجه شویم - مثلاً سنگ همسایه‌مان که قلاده قرمز رنگی هم دارد - و پیشاپیش تصویری درباره آن‌ها داشته باشیم، آن‌ها را صرفاً به عنوان یک پدیدار می‌شناسیم. ما وجودشان را در «پرانتز» قرار می‌دهیم^{۲۰}، یعنی «رویکرد طبیعی»^{۲۱} خود را به حالت تعلیق در می‌آوریم تا بتوانیم آن ابژه را چنانکه بر آگاهی ما پدیدار می‌شود، در نظر بگیریم؛ یعنی نسبت به پرسش مربوط به وجود یا عدم آن اظهار نظر نمی‌کنیم.

هوسرل امیدوار بود به این ترتیب و با تمرکز بر تجربه ناب، امکان فهم ساختاری را که جهت یافتگی آگاهی ما را تقوّم می‌بخشد، فراهم آورد. اما این تأکید او بر عنصر سوژکتیو تجربه به این اتهام منجر شده است که هوسرل به نوعی یک ایده آلیست فلسفی است، یعنی باور ندارد که جهان واجد واقعیتی مستقل از تجربه ما باشد. به راحتی می‌توان حدس زد که چرا برخی به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند. خود هوسرل هم رویکرد خود را ایده آلیسم استعلایی می‌نامد؛ و علاوه بر این می‌گوید که آگاهی، ابژه خود را تقوّم^{۲۲} می‌بخشد. اما نباید فراموش کنیم که او در عین حال مدعی است بی‌شک جهان خارج وجود دارد.

شاید این سخن در نگاه اول متناقض گونه به نظر برسد، و مسلماً بسیاری از شارحان هوسرل چنین پنداشته‌اند. یکی از مهمترین انتقاداتی که به رویکرد هوسرل وارد شده این است که او خود را در عالم پدیدار محبوس می‌کند؛ یعنی همانند دکارت، هیچ راه صاف و ساده‌ای برای رسیدن از سوژکتیویته به ابژکتیویته پیش نمی‌کشد. و البته طنزی در این قضیه نهفته است چرا که هدف پروژه اصلی هوسرل عبارت بود از فراهم آوردن مبنایی عینی برای همه معرفت‌های بشری. هوسرل سخت تحت تأثیر شک روشمند دکارت قرار گرفت اما معتقد بود که این شک آنچنان که باید و شاید به پیش برده نشده است؛ از همین رو مصرانه می‌گوید در تقلیل پدیدارشناختی ضروری است که همه آنچه را که به ظاهر درباره جهان می‌دانیم «در پرانتز» قرار دهیم. اما در نهایت حاصل کار چیزی نیست مگر همان تنش میان امر سوژکتیو و ابژکتیو.

آگاهی و جهان خارج

با این همه، دست کم مقدمات خروج از این بن‌بست ظاهراً تناقض آمیز در فلسفه هوسرل فراهم شده است؛ چنانکه گفتیم منظورمان از بن‌بست مذکور این است که از یک سو مدعی شویم آگاهی، ابژه‌ای را که به سمت آن قصد و توجه می‌کند تقوّم

مهمترین آثار

صوری می‌پردازد. این کتاب نیز درست همانند کتاب قبلی یعنی ایده‌ها برای کسانی که با افکار هوسرل آشنا نیستند، بسیار دشوار فهم است.

تأملات دکارتی^{۲۹} (۱۹۳۱ م.)

این کتاب شاید آسان‌ترین اثر هوسرل در دوره پایانی عمر وی باشد و عبارت است از بازبینی و بسط یک مجموعه درس‌گفتار که او در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه سوربن ایراد کرد. تمرکز آن عمدتاً بر پدیدارشناسی اگو یا خود^{۳۰} و فرآیندهایی است که بنیان بینادهنیت^{۳۱} واقع شده، آن را تقوّم می‌بخشند.

بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی^{۳۲} (۱۹۳۶ م.) این اثر، از دغدغه‌های انتزاعی اولیه در زمینه پدیدارشناسی فاصله می‌گیرد و به دغدغه‌های مربوط به زندگی نزدیک می‌شود. این کتاب از جمله تأثیرگذارترین آثار هوسرل است، و از همه مهم‌تر به این دلیل که در بسط پدیدارشناسی به علوم اجتماعی نقش بسیار مهمی ایفا کرده است.

پژوهش‌های منطقی^{۳۳} (۱۹۰۰-۱۹۰۱ م.)

این اثر از دو جلد تشکیل شده، جلد اول نقدی است بر «روان‌شناسی گرای»^{۳۴} در مطالعه منطق؛ و جلد دوم تحلیلی است از درون‌مایه‌های بنیادین روش پدیدارشناختی. این بررسی‌ها را عموماً به عنوان نخستین گام‌های هوسرل در حوزه پدیدارشناسی به شمار می‌آورند.

ایده‌ها^{۳۵} (سه جلد، ۱۹۱۳ م.)

نوشتار بسیار دشواری است در باب درون‌مایه‌های اصلی پدیدارشناسی. بسیاری از مفاهیم مرتبط با رویکرد هوسرل در این اثر معرفی گردیده و یا بسط یافته است که از آن جمله می‌توان به قصدیت، تقلیل استعلایی^{۳۵}، نوئما^{۳۶}، نوئسیس^{۳۷} و هوله اشاره کرد.

منطق صوری و استعلایی^{۳۸} (۱۹۲۹ م.)

این کتاب، همان گونه که از عنوانش پیداست، به بنیادهای پدیدارشناختی منطق

می‌بخشد و از سوی دیگر بگوییم که جهان خارج وجودی مستقل دارد. ظاهراً موضع هوسرل این است که آنچه از جهان خارج به درون ما می‌رسد برای تعیین آگاهی ما از آن کافی و وافی نیست. برای فهم این مطلب در نظر بگیرید که شب‌هنگام به خیابانی مه‌آلود نگاه کنیم. همه ما اشکال و هیئت‌هایی را می‌بینیم اما این که این اشکال و هیئت‌ها دقیقاً چگونه به نظرمان می‌رسد به عواملی نظیر تجربیات قبلی، اغراض و منافع، هویت فرهنگی ما و مانند این‌ها بستگی دارد. اگر بخواهیم مثال ساده‌ای بزنیم باید بگوییم شخصی که تمام عمرش را در جنگل‌های آمازون گذرانده و کسی که همیشه شهرنشین بوده است، در چنین خیابانی چیزهای متفاوتی را می‌بینند. بنابراین آگاهی، از این طریق به هر آنچه که می‌بینیم، ساختار می‌بخشد؛ به عبارت دیگر آگاهی، تقوّم‌بخش تجربه ما از جهان خارج است.

تأثیر پدیدارشناسی

پدیدارشناسی رویکرد بسیار تأثیرگذاری بوده است. در جهان فلسفه، متفکرانی نظیر هایدگر، سارتر و مِرلوپونتی^{۲۳} به این موضوع پرداخته‌اند. به همین دلیل است که مثلاً هایدگر شاهکار خود یعنی هستی و زمان^{۲۴} را به هوسرل تقدیم می‌کند (گواین که بعدها از این کار پشیمان می‌شود)؛ و سارتر در هستی و نیستی^{۲۵} اذعان می‌کند: «چنانکه هوسرل نشان داد، کل آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی»، و از این امر به عنوان مبنایی برای بر ساختن نظریه اگزیستانسیالیستی خود درباره آزادی انسان بهره می‌گیرد.

پدیدارشناسی خارج از قلمرو فلسفه نیز تأثیرگذار بوده است. به عنوان مثال، مفهوم سپهر زیست، یا همان جهان مفروض در زندگی روزمره، که هوسرل آن را مطرح نمود در علوم اجتماعی توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. مثلاً آلفرد شوتز^{۲۶} جامعه‌شناسی است که بخش قابل توجهی از حیات فکری خود را به تبیین ساختارهای سپهر زیست، آن گونه که انسان آن را تجربه می‌کند یا بدان تقوّم می‌بخشد، پرداخته است. و از همین روست که در کتاب خود یعنی پدیدارشناسی جهان اجتماعی^{۲۷}، می‌گوید ما سپهر زیست را به مثابه جهان طبیعی^{۲۸} خود تجربه می‌کنیم، یعنی جهانی که وجودش را مفروض می‌گیریم و سر در پی پروژه‌ها و برنامه‌های زندگی خود می‌گذاریم. لذا شکستن زنجیرهای این جهان و ورود به قلمرو جهانی دیگر مستلزم بروز نوعی ضربه روحی (شوک) است. شوتز معتقد است که چنین ضرباتی به کرات در طول زندگی ما رخ می‌دهد. مثلاً از شوک به خواب رفتن به عنوان انتقال به جهان دیگری یعنی انتقال به عالم رؤیا یاد می‌کند؛ یا از «جهش» کیرکگور به جهان تجربه دینی یاد می‌کند؛ و یا از دگردیسی ای‌نام می‌برد که با بالارفتن پرده در تئاتر برایمان رخ می‌دهد. دشوار بتوان از برجستگی هوسرل به عنوان یک فیلسوف با قطعیت سخن گفت. درست است که هوسرل، با وجود پایان یافتن دوران اوج پدیدارشناسی، هنوز هم در سنت فلسفه قاره‌ای شخصیت تأثیرگذاری محسوب می‌شود؛ و همچنین درست است که تعدادی از فلاسفه تحلیلی، یعنی آن‌هایی که در حوزه فلسفه ذهن^{۲۹}



لکه‌های جوهر رورشاخ^{۳۰}. آنچه که ما در این لکه‌های جوهر می‌بینیم بستگی به این دارد که چگونه انسانی باشیم، هوسرل نیز بر همین منوال می‌گوید چگونگی دریافت ما از جهان خارج به عواملی نظیر تجربیات، اغراض و منافع، و همچنین کل آگاهی ما بستگی دارد.

فعالیت می‌کنند، اخیراً به‌طور جدی به آثار او روی آورده‌اند؛ با همه این اوصاف، هوسرل احتمالاً الی‌الابد در جمع بزرگان فلسفه، حاشیه‌نشین خواهد ماند. و البته دلایل محکمی برای این موضوع وجود دارد. از همه مهمتر سبک نوشتاری اوست؛ خیلی دور از انصاف نیست اگر بگوییم نثر هوسرل به هیچ وجه خوب نیست و همین امر یکی از بزرگترین موانع برای فهم و درک وسیع آثار اوست. ثانیاً باید به این واقعیت اذعان داشت که او نتوانست طرح فلسفی خودش را به انجام برساند؛ هوسرل می‌خواست بنیادهای محکمی برای معرفت بشر، در تمامیت آن، فراهم کند اما موفق به انجام این کار نشد.

سال‌های پایانی عمر هوسرل هم سخت و دشوار و هم سراسر رویداد و حادثه بود. رشد نازیسم موجب شد که او از دسترسی به کتابخانه دانشگاه فرایبورگ محروم شود، یعنی همان دانشگاهی که سال‌های متمادی (تا سال ۱۹۲۸ میلادی)، در آن به تدریس مشغول بود و سرانجام یکسر از زندگی آکادمیک در آلمان کنار گذاشته شد. اما او به کار خود ادامه داد، روزانه با دوست و دستیار خود، یوجین فینک^{۲۰} به پیاده‌روی می‌پرداخت، به دوستان و همکاران فیلسوف خود سر می‌زد و برای سخنرانی به خارج از کشور دعوت می‌شد. در سال ۱۹۳۷ میلادی در بستر بیماری افتاد و در اوایل سال ۱۹۳۸ میلادی مشخص شد که دیگر زیاد زنده نخواهد ماند. اما تا پایان عمر خود یک فیلسوف باقی ماند. هوسرل در بستر مرگ نپذیرفت که نزد کشیش اعتراف مذهبی کند و گفت که مثل یک فیلسوف زندگی کرده است و می‌خواهد مثل یک فیلسوف بمیرد.

کتابشناسی گزیده فارسی

برخی از آثار هوسرل که به فارسی ترجمه شده است:

- ایده پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- فلسفه و بحران غرب، ترجمه ضیاء شهبایی، محمدرضا جوزی و رضا داوری، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- برای آشنایی با زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- دیوید بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- سیاوش جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | | |
|--|---------------------------|---|-------------------------------|
| eidetic reduction – ۴ | epochés – ۳ | Phenomenology – ۲ | Edmund Husserl – ۱ |
| | hyle – ۷ | horizons – ۶ | noemata – ۵ |
| Moravia – ۱۰ | Prossnitz – ۹ | ۸ – نگاه کنید به توضیح شماره ۱۳ از بخش مربوط به مارکس. | Olmütz – ۱۱ |
| intentionality – ۱۴ | Franz Brentano – ۱۳ | Contributions to the Theory of the Calculus Variations – ۱۲ | |
| ۱۵ – <i>Psychology from an Empirical Standpoint</i> ، ترجمه بخشی از این نقل قول از کتاب زیر آورده شده (البته با اندکی تغییر) که ضمناً منبع موثقی هم برای فهم فلسفه هوسرل است: – هوسرل در متن آثارش، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول تهران، ۱۳۸۴، ص. ۵۵. | | | |
| | unicorn – ۱۷ | Introduction to Phenomenology – ۱۶ | |
| ۱۸ – as if، به زبان دیگر، آگاهی به پندار می‌ماند و ابژه‌ای را به گونه‌ای خاص مد نظر قرار می‌دهد. توضیح این مطلب در ادامه متن آمده است. | | | |
| ۱۹ – Phenomenological Reduction. | | | |
| ۲۰ – یعنی موقتاً از بحث راجع به وجود یا عدم آن چشم می‌پوشیم. | | | |
| | | constitute – ۲۲ | Natural attitude – ۲۱ |
| ۲۳ – Merleau-Ponty، مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱ م)، فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی که سخت تحت تأثیر هوسرل بود اما فلسفه‌اش بیشتر بر مبانی پدیدارشناختی و تنانی (جسمانی) دریافت حسی متمرکز است. | | | |
| ۲۴ – <i>Being and Time</i> – ۲۵ <i>Being and Nothingness</i> | | | |
| ۲۶ – Alfred Schutz، آلفرد شوتر (۱۸۹۹-۱۹۵۹ م)، فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی. | | | |
| Philosophy of Mind – ۲۹ | Natural World – ۲۸ | Phenomenology of Social World – ۲۷ | |
| | | | Eugen Fink – ۳۰ |
| ۳۱ – Rorschach، از این تصاویر در روان‌شناسی برای محک زدن شخصیت افراد استفاده می‌شود و به آن آزمون رورشاخ می‌گویند. | | | |
| | Ideas – ۳۴ | psychologism – ۳۳ | Logical Investigations – ۳۲ |
| noesis – ۳۷ | noema – ۳۶ | | transcendental reduction – ۳۵ |
| ego – ۴۰ | Cartesian Meditation – ۳۹ | Formal and Transcendental Logic – ۳۸ | |
| ۴۱ – intersubjectivity | | | |
| ۴۲ – <i>Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology</i> | | | |



جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲ م.) در بیستم اکتبر سال ۱۸۵۹ میلادی، در برلینگتون^۲، ورمونت^۳، کشور آمریکا به دنیا آمد. او سومین پسر از چهار پسر آرکی بالد دیویی^۴ و لوسینا ریچ^۵ بود. دیویی در شرایطی کاملاً معمولی تربیت یافت. پدرش که یک خواروبار فروش بود، زندگی نسبتاً راحتی برای خانواده‌اش فراهم کرده بود اما برای فرزندانش هیچ نقشه بلندپروازانه‌ای نداشت؛ گرچه خود به شکسپیر^۶ و میلتون^۷ علاقه داشت و دوست داشت نوشته‌های برنز^۸ را برای فرزندانش بخواند. نهایت آرزوی پدر این بود که فرزندانش تاجر می‌شدند. اما مادر دیویی، که ۲۰ سال از پدرش کوچکتر بود، شخصیت متفاوتی داشت و سختگیر تر و بلندپرواز تر بود؛ و هم بر اثر تشویق‌های او بود که سه تا از پسرانش که زنده مانده بودند - بزرگترین فرزند وی در کودکی مرده بود - در پی تحصیل به کالج دانشگاه ورمونت رفتند.

در همین دوران کالج بود که بذر جهت‌گیری‌های فکری بعدی دیویی در ذهن او پاشیده شد. از همه مهمتر مواجهه او با نظریه تکامل بود و درس‌هایی را که از این نظریه گرفت تا پایان عمر فراموش نکرد. در دوران پیشامدرن، گونه‌های مختلف جانداران را موجوداتی تغییرناپذیر و کاملاً متعین می‌دانستند که توسط خالق نیکیخواه به وجود آمده‌اند. نظریه داروین^۹ این پندار را یکسره بر باد داد و روشن ساخت که جهان طبیعی در اصل، جهانی پویا و سیال است و جانداران در اثر تعامل با محیط دائماً تغییر می‌کنند. برداشت دیویی از ماهیت انسان نیز همین انگاره یعنی تغییرات تعاملی را به عنوان نقطه اتکای خود قرار داد. دیویی این تصور را که انسان ذات و گوهری بنیادین دارد نپذیرفت و البته تمام الزامات مرتبط با آن را هم از حیث غایت و هدفی که زندگی به سوی آن روان است و همچنین ابزاری که برای رسیدن به این اهداف به کار می‌آید، مردود شمرد. در عوض مدعی شد که آدمی از طریق تعامل با جنبه‌های مختلف محیط پیرامون خود بر ساخته می‌شود. انسان فقط و فقط محصول کاربست و تجربه زیست است.

دیویی، تنها در چارچوباندیشه تکامل نبود که به اهمیت تفکر به روش علمی پی برد. هنگامی که دانشجوی مقطع ارشد دانشگاه جان هاپکینز بود با جی. استنلی هال^{۱۰}، روان‌شناس تجربی نامدار آن روزگار که شهرت بین‌المللی داشت، آشنا گردید. دیویی سخت تحت تأثیر قدرت روش علمی قرار گرفت و در نوشته‌های اولیه‌اش کوشید میان آن و ایده آلیسم هگلی آشتی برقرار کند. در این امر توفیقی حاصل نکرد و در اوایل دهه ۱۸۹۰ میلادی پس از آنکه در دانشگاه شیکاگو منصبی به دست آورد، تفکرات ایده‌آلیستی خود را به فراموشی سپرد و به رویکرد تجربی - ابزاری گرایش یافت و تا ۶۰ سال بعد به همین روال ادامه داد.

نظریه تحقیق

در بُن رویکرد مذکور، ناندیشه موسوم به «نظریه تحقیق»^{۱۱} جای دارد و هدف آن عبارت است از نشان دادن اینکه وقتی انسان با محیط خود تعامل می‌کند، تفکر چگونه پدید می‌آید و اینکه چرا معیار باور حقیقی - یا باوری که «تصدیق‌پذیری موثق»^{۱۲} را داراست - این است که آن باور بتواند فرآیند رخ دادن واکنش‌های مقتضی را در شرایطی که افراد با آن مواجه می‌شوند تسهیل کند؛ یا به عبارت دیگر، قوانین موفقیت‌آمیزی برای راهبری فراهم آورد.

بهترین راه فهم این مفهوم آن است که نخست ببینیم منظور دیویی از مفهوم «عادت»^{۱۳} چیست. چنانکه دیدیم، او معتقد نیست که انسان ماهیتی ثابت و متعین داشته باشد. از طرف دیگر، رفتار مردم معمولاً تا حدودی قابل پیش‌بینی بوده و این بدان خاطر است که آنها از طریق فرآیند اجتماعی شدن، عادات اجتماعی مقبول را فرا می‌گیرند. به این ترتیب است که مردم می‌توانند به گذران زندگی خود بپردازند؛ یعنی آن روش‌های رفتاری را اقتباس می‌کنند که برای رسیدن به هدفی خاص در شرایطی معین کار آبی دارد.

اما، گاهی این عادات به کار نمی‌آید؛ هر از گاهی رفتارها و واکنش‌هایی که مردم از خود نشان می‌دهند در قبال شرایطی که با آن مواجه شده‌اند، نامناسب جلوه می‌کند و آنها نمی‌توانند به رفتار خود ادامه دهند. در

جان دیویی^۱ (۱۸۵۹-۱۹۵۲ م.) علاوه بر این که روان‌شناس است و در اصلاح نظام آموزشی فردی پیشتاز محسوب می‌شود، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان آمریکایی قرن گذشته نیز به‌شمار می‌آید. او را می‌توان به‌همراه پیرس و جیمز از طرفداران مکتب فلسفی اصالت عمل دانست.

چنین مواردی است که نوعی شک اصیل رخ می‌دهد و انجام تحقیق را ضروری می‌سازد. دیویی در کتاب چگونگی می‌اندیشیم^{۱۴} تأکید می‌کند که این نوع شک صرفاً شکی شناختی یا ادراکی^{۱۵} نیست، یعنی از آن نوع شک‌هایی نیست که فیلسوفان شکاک بدان می‌رسند، بلکه شکی است محسوس:

مشکل، در مواردی که بسیار غریب یا بیش از حد پیچیده باشد... احتمالاً نخست خود را به شکل یک ضربه روحی (شوگ) ظاهر می‌کند، یعنی به صورت آشفتگی عواطف، به شکل احساسی مبهم نسبت به امری غیرمنتظره، غیر عادی، عجیب، خنده‌دار یا بی‌ربط. در چنین مواردی، ضروری است مشاهداتی کاملاً حساب‌شده انجام بگیرد تا معلوم شود که مشکل دقیقاً چیست، یا ویژگی خاص آن مسئله کدام است.

پس از رسیدن به این نتیجه که «مشکلی وجود دارد و باید به حل آن پرداخت»، گام بعدی در فرآیند تحقیق عبارت است از تفکیک عناصر اصلی دخیل در موقعیت بغرنج مذکور، به منظور جلوگیری از برساخته شدن راه‌حل‌های بی‌ربط و نادرست. پس از انجام این کار ضروری است برای حل مسئله تعدادی فرضیه پیش کشیده شود. این بخش از کار، فرآیندی است خلاقانه و نیازمند قوه تخیل و مستلزم فراتر رفتن از موقعیت فعلی است: «... این مرحله کمابیش تأمل‌محور و ماجراجویانه است... نیازمند پرش یا جهشی است که پیشاپیش درباره‌ی درستی آن به طور مطلق نمی‌توان قضاوت کرد، صرف‌نظر از این که پیش از انجام آن چقدر احتیاط به خرج داده شده باشد.» (چگونگی می‌اندیشیم)

مرحله‌ی پایانی این فرآیند عبارت است از بررسی الزامات و نتایج تلویحی فرضیه‌های پیشنهادی و آنگاه نوبت به مرحله‌ی بسیار تعیین‌کننده‌ای می‌رسد که عبارت است از آزمودن تجربی این نتایج:

منطق نشان می‌دهد وقتی انگاره‌ای را می‌پذیریم، نتایج معینی بروز می‌کند. تا این جای کار نتایج به دست آمده مفروض یا مشروط است. اگر تمام شرایطی که یک نظریه اقتضا می‌کند را بیابیم، و اگر دریابیم که وجوه مشخصه‌ای که نظریه‌های رقیب در پی آن هستند، وافی به مقصود نیست، آنگاه باور کردن و پذیرفتن آن انگاره، غیر قابل اجتناب می‌نماید. (چگونگی می‌اندیشیم)

به ثمر نشستن این فرآیند مستلزم دخالت دادن این باورهای جدید در چارچوب عادات است تا مردم قادر شوند از پس رویدادهای زندگی خود برآیند. به همین دلیل، اشتباه است اگر تصور کنیم که دیویی به پیروی از دکارت، مدعی است که پرسش بنیادین معرفت‌شناسی عبارت است از این که از کجا بدانییم باورهای ذهنی ما، یعنی ادراکات حسی ما، با واقعیت جهان خارج تطابق دارد. بلکه دیویی می‌گوید آنچه اهمیت دارد این است که آیا باورهای ما برای ما قوانین راهبری فراهم می‌کنند تا با کمک آن‌ها بتوانیم با جهان تعامل کنیم یا خیر.

در این جا باید نکته‌ی مهمی را راجع به باورهای حقیقی، یا به قول دیویی «تصدیق‌های موثق» یادآور شد. دیویی همانند پیرس، به معرفت‌شناسی خطاپذیر^{۱۶} معتقد است. باورها، هنگامی به شناخت منتهی می‌شوند که گروهی از محققان سرشناس آن‌ها را تصدیق کرده باشند. اما حدّ این وثوق نسبی است، و تمام باورهای ما در معرض بازنگری هستند؛ دست کم به این خاطر که شرایط پدید آمدن موقعیت‌های بغرنج نیز، با یافتن راه حل برای این موقعیت‌ها تغییر می‌کند.

مهمترین آثار

چگونگی می‌اندیشیم (۱۹۱۰ م.)

این اثر که نخستین کتاب دیویی است، نظریه‌ی تحقیق او را تبیین می‌کند؛ و اعلام می‌دارد که ملاک ردّ یا تأیید یک باور باید این باشد که آن باور تا چه اندازه می‌تواند مردم را قادر سازد در مواجهه با موقعیت‌های زندگی‌شان موفق عمل کنند.

ماهیت انسان و راهبری^{۱۷} (۱۹۲۲ م.)

این کتاب در پی ایجاد نظریه‌ای اخلاقی مبتنی بر مطالعه‌ی ماهیت انسان است. در این کتاب ادعا شده که هرچند این کار تمامی مشکلات اخلاقی را حل و فصل نمی‌کند اما آن‌ها را چنان بر ما می‌نمایاند که امکان دارد بتوانیم روزی به حل‌شان نائل شویم.

توده‌ی مردم و مشکلات‌شان^{۱۸} (۱۹۲۷ م.)

این اثر به دفاع از آرمان دموکراسی مشارکتی می‌پردازد و استدلال‌هایی است علیه آن دسته از منتقدان که مدعی بودند ماهیت جوامع مدرن به گونه‌ای است که هر شکلی از حکومت راه به جز نوعی دموکراسی بسیار تحدید شده از میان می‌برد.

منطق: نظریه‌ی تحقیق^{۱۹} (۱۹۳۸ م.)

تبیین مکتب اصالت عمل از منظر دیویی، و نظریه‌ی تحقیق که زیربنای آن است.

دموکراسی و آموزش و پرورش^{۲۰} (۱۹۱۶ م.)

این کتاب نظام‌مندترین تبیین را از دیدگاه‌های دیویی درباره‌ی آموزش و پرورش به دست می‌دهد و بر اهمیت یادگیری فعالانه و مشارکتی تأکید دارد و نمی‌پذیرد که آموزش و پرورش را باید صرفاً به عنوان آمادگی برای قبول مسئولیت‌های شهروندی و اقتصادی تلقی کرد، و همچنین مقدمه‌ی جالبی بر باورهای فلسفی عام‌تر دیویی فراهم می‌کند.

دیویی نظریه پژوهش خود را به قلمرو اخلاق نیز تعمیم می‌دهد و درست همان گونه که مدعی است انسان ماهیت و گوهر متعینی ندارد، به همین ترتیب منکر وجود معیارهای مطلق اخلاقی می‌شود که در همه شرایط ثابت و بدون تغییر باقی بمانند، خواه این معیارها را مراجع دینی به‌دست داده باشند و خواه بزرگان فلسفه. بنابراین هدف امر اخلاقی این نیست که با دستورات رفتاری معینی مطابقت داشته باشد، چرا که تنها نتیجه حاصل از این امر، محدود شدن ابراز توانایی‌های بالقوه انسانی است؛ بلکه هدف آن عبارت است از روی کردن به هر موقعیتی، با این دید که آن موقعیت را به گونه‌ای سامان دهند که بهترین فرصت‌ها را برای تکامل انسان فراهم کند.

داوری‌های ارزشی

این نکته را می‌توان با ملاحظه نحوه عمل داوری‌های ارزشی^{۱۷} نشان داد. از نظر دیویی داوری‌های ارزشی، داوری‌هایی است معطوف به عمل؛ این گونه داوری‌ها، رفتاری که ما از خود نشان می‌دهیم را به سمت اموری که ما برایشان ارزش قائل هستیم («امور ارزشی») هدایت می‌کند. داوری‌های ارزشی هنگامی به صحنه می‌آیند که فعالیت معمول معطوف به امور ارزشی، با موقعیت بغرنجی مواجه شود - مثلاً فرد متوجه شده است که اگر دیروقت قهوه بخورد، نمی‌تواند بخوابد. داوری‌های ارزشی - یعنی این که به جای قهوه، باید شیر گرم خورد - فرد را قادر می‌سازد تا در صورت لزوم رفتار متفاوتی در پیش بگیرد تا بتواند بر موقعیت بغرنج غلبه کند. بنابراین داوری‌های ارزشی ابزاری هستند که به ما کمک می‌کنند تا بهتر زندگی کنیم.

تنها در صورتی که همان عادات تحقیق را که مناسب فهم چیزهای جدید درباره جهان است در خود به‌روانیم، قادر خواهیم بود به این طریق به استدلال اخلاقی بپردازیم. معیار تناسب و صحت داوری ارزشی این است که این داوری تا چه اندازه در عمل موفق است؛ یعنی آیا به همان نتایجی ختم می‌شود که وقتی داشتیم فرضیه‌ای مطرح می‌کردیم، رسیدن به آن را مطلوب می‌دانستیم - آیا اگر قبل از خواب به جای قهوه، شیر گرم بنوشم واقعاً بهتر خوابم می‌برد؟ بنابراین داوری‌های ارزشی، همانند داوری‌هایی که درباره امور جهان خارج می‌کنیم، باید به لحاظ تجربی مورد تأیید قرار گیرند. و بی‌تردید این داوری‌ها وابسته به شرایط مختلف بوده، و لزوماً مشروط و موقت و قابل بازنگری هستند.

برای تحقق استدلال علمی و اخلاقی مورد نظر دیویی، که با نظریه تحقیق او همخوانی دارد، ضروری است که افراد از نظر فکری انعطاف پذیر بوده، و توانایی انجام تفکرات پیچیده را داشته باشند. ناگفته پیداست که این مسئله مستقیماً به تعلیم و تربیت اشاره دارد. به‌ویژه آنکه دیویی می‌گوید تعلیم و تربیت نباید تماماً یک‌طرفه و دیکته‌وار باشد؛ یعنی نباید صرفاً اطلاعاتی را ارائه کرد و انتظار داشت که فراگیر آنها را منفعلانه فرا گیرد. بلکه تعلیم و تربیت صحیح آن است که بتواند کاری کند که آن شخص نسبت به اطلاعات و موقعیت‌های جدید با بهره گرفتن از قوه تخیل خود پاسخ مناسبی بدهد و این کار را از طریق کوشش‌های فعالانه و مشارکتی فرد

دیویی (در وسط تصویر) در همایش «هواداران رفتارهای مستقل سیاسی» از ایجاد حزب سوم لیبرال در صحنه سیاست ایالات متحده حمایت می‌کند (۱۹۳۲ م.).



یادگیرنده در فرآیند یادگیری به انجام برساند. به این ترتیب مردم عادات و مهارت‌هایی را خواهند آموخت که آن‌ها را قادر می‌سازد به‌عنوان اعضای یک جامعه مبتنی بر اصل مشارکت دموکراتیک، عمل کنند.

جان دیویی در سال ۱۹۳۰ میلادی رسماً بازنشسته شد اما تا سال ۱۹۳۹ میلادی به‌عنوان استاد بازنشسته افتخاری در دانشگاه کلمبیا به تدریس ادامه داد، جایی که از سال ۱۹۰۴ میلادی در آن مشغول به کار شده بود. در این زمان او را به‌عنوان برجسته‌ترین شخص در حوزه فلسفه در آمریکا می‌شناختند. حتی پس از این که از تدریس دست کشید، باز فعالیت‌های فلسفی و اجتماعی او پایان نگرفت. از همه مهمتر، دیویی رئیس کمیسیون تحقیق درباره اتهاماتی بود که دادگاه‌های مسکو در نیمه‌های دهه ۱۹۳۰ به لئون تروتسکی^{۱۸} وارد کرده بودند، این کمیسیون در نهایت به نفع تروتسکی و علیه استالین حکم داد.

دیویی در سال ۱۹۵۲ میلادی و در سن ۹۲ سالگی درگذشت. به هنگام مرگ او، مکتب اصالت عمل دیگر توجه چندانی در میان فیلسوفان حرفه‌ای بر نمی‌انگیخت. با این حال جایگاه دیویی به‌عنوان شخصیتی بزرگ در سپهر فلسفه تثبیت شده است. نقد او به سنت کلاسیک در فلسفه غرب امروزه مورد توجه است. دیویی بر آزادی‌خواهی و پیشرفت تأثیر بسیاری نهاد. گذشته از این، امروزه نشانه‌هایی از توجه مجدد به آرای او به‌ویژه در آثار کسانی همچون ریچارد رورتی^{۱۹} و یورگن هابرماس^{۲۰} دیده می‌شود.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده دیویی به فارسی:

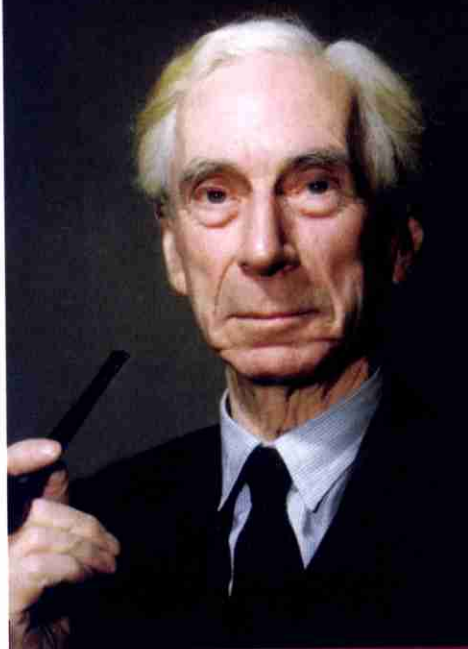
- مدرسه و شاگرد، ترجمه ربیع مشفق همدانی، شرکت سهامی چاپ کیهان، ۱۳۲۶.
 - مدرسه و اجتماع، ترجمه ربیع مشفق همدانی، نشر صفی علیشاه، ۱۳۲۷.
 - آموزشگاه‌های فردا، ترجمه امیرحسین آریانپور، نشر صفی علیشاه، ۱۳۲۸.
 - اخلاق و شخصیت، ترجمه ربیع مشفق همدانی، نشر صفی علیشاه، ۱۳۳۴.
 - بنیاد نو در فلسفه، ترجمه محمدصالح ابوسعیدی، اقبال - فرانکلین، ۱۳۳۷.
 - مقدمه‌ای بر فلسفه آموزش و پرورش یا دموکراسی و آموزش و پرورش، ترجمه امیرحسین آریانپور، کتابفروشی تهران: فرانکلین، ۱۳۴۱.
 - منطق تئوری تحقیق، ترجمه علی شریعتمداری، دانشگاه اصفهان (۱۳۵۵)؛ دانشگاه تهران (۱۳۶۹).
 - تجربه و آموزش و پرورش، ترجمه اکبر میرحسینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.
- درباره زندگی و آرای دیویی نگاه کنید به:
- اسرائیل شفلر، چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفه پیرس، جیمز، مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - John Dewey
- ۲ - Burlington
- ۳ - Vermont
- ۴ - Archibald Dewey
- ۵ - Lucina Rich
- ۶ - Shakespeare، ویلیام شکسپیر (-۱۵۶۴ ۱۶۱۶ م.) بزرگترین شاعر انگلستان که نمایش‌نامه‌های فراوانی از جمله هملت، اتللو، شاه‌لیز، مکبث و ... را نوشته و بر زبان انگلیسی تأثیر بسیاری گذاشته است.
- ۷ - Milton، جان میلتون (-۱۶۰۸ ۱۶۷۴ م.) یکی از بزرگترین شاعران انگلستان و مصنف اشعار حماسی از جمله بهشت گمشده.
- ۸ - Burns، رابرت برنز (-۱۷۵۹ ۱۷۹۶ م.)، شاعر اسکاتلندی که به گویش آن منطقه می‌نوشت و به‌عنوان شاعر ملی اسکاتلند محسوب می‌شود، مضامین اشعار او غالباً عشق، زندگی روستایی و ملی‌گرایی است.
- ۹ - Darwin، چارلز داروین (-۱۸۰۹ ۱۸۸۲ م.) دانشمند و زیست‌شناس انگلیسی و مدافع نظریه تکامل.
- ۱۰ - G. Stanley Hall
- ۱۱ - Theory of Inquiry، یکی از مهمترین مباحث در این نظریه همانا روش حل مسئله (problem solving) است. ذکر این توضیح از آن جهت ضروری است که در مباحث مربوط به فلسفه آموزش و پرورش بیشتر از همین عنوان (روش حل مسئله) یاد می‌کنند و لذا این اصطلاح به ذهن نزدیک‌تر می‌نماید.
- ۱۲ - warranted assertability
- ۱۳ - habit
- ۱۴ - How We Think
- ۱۵ - cognitive
- ۱۶ - نگاه کنید به بخش پیرس و همچنین پی‌نوشت شماره ۲۰ در بخش مربوط به مارکس.
- ۱۷ - Value Judgments
- ۱۸ - Leon Trotsky، لئون تروتسکی (-۱۸۹۷ ۱۹۴۰ م.) از رهبران سیاسی شوروی سابق و رقیب استالین که از او شکست خورد و از کشور تبعید شد. او بعدها در مکزیک و به دست عوامل استالین کشته شد.
- ۱۹ - Richard Rorty، ریچارد رورتی (-۱۹۳۱ ۲۰۰۷ م.) فیلسوف آمریکایی که به ادبیات تطبیقی نیز می‌پرداخت.
- ۲۰ - Jürgen Habermas، یورگن هابرماس (-۱۹۲۹ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی متعلق به نحله فلسفه انتقادی و مکتب اصالت عمل.
- ۲۱ - Democracy and Education
- ۲۲ - Human Nature and Conduct
- ۲۳ - The Public and Its Problems
- ۲۴ - Logic: The Theory of Inquiry

برتراند راسل

۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م



برتراند راسل^۱ (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م) که عموماً از او به عنوان یکی از پایه‌گذاران فلسفه تحلیلی یاد می‌شود، شاید مشهورترین و جنجال‌برانگیزترین شارح فلسفه بریتانیا در دوران مدرن باشد.

مطالعه زندگی برتراند راسل، یا سومین ارل راسل، شاید اندکی خسته‌کننده باشد. از ظواهر امر پیداست که او در طول زندگی‌اش، که به طرز شگفتی طولانی بود، اتفاقات بسیاری را به چشم دیده است. راسل در نخستین دهه‌های قرن بیستم محتملاً بیش از هر کس دیگری کوشید تا فلسفه را در معرض تحلیل منطقی قرار دهد و این روال امروز روز هم کمابیش ادامه دارد. این کار باعث شد که روشی در اختیار داشته باشد و با استفاده از آن بتواند به نتایج بسیاری در زمینه فلسفه ریاضیات، متافیزیک و معرفت‌شناسی دست پیدا کند. تردیدی نداریم که او ریاضی‌دان برجسته‌ای بود و حتی برخی معتقدند که ژرف‌نگری‌های او در زمینه نظریه مجموعه‌ها^۲، به پدید آمدن علوم کامپیوتر امروزی کمک‌های شایانی کرد.

شاید خیال کنید راسل آدمی بوده با ظاهری پریشان و قیافه‌ای خشک و عبوس مثل ماشین حساب که هیچ علاقه‌ای هم به موضوعات عملی نداشته است، اما کاملاً در اشتباهید. او نه تنها فرد اتوکشیده و خوش‌مشری بود بلکه نثر بسیار روانی هم داشت، چنانکه در سال ۱۹۵۰ میلادی برنده جایزه نوبل در ادبیات شد. و نوشته‌های عامه‌پسند او، که بسیار هم پر تعداد است، به‌ویژه تاریخ فلسفه غرب^۳ و مسائل فلسفه^۴، بیشتر اوقات هم موشکافانه است و هم خواندنی. به علاوه راسل شخصیتی بسیار مردمی بود که در تجمعات مربوط به دفاع از حقوق شهروندی، اعتراض به جنگ و سلاح‌های اتمی شرکت می‌کرد و به خاطر فعالیت‌هایش به زندان نیز افتاد. اما زندگی خصوصی او آن قدرها درخشان و تحسین‌برانگیز نبود.

راسل در ترلک^۵ در ناحیه مونموث‌شایر^۶ در ولز^۷ به دنیا آمد. پدرش لرد امبرلی^۸، فرزند ارشد ارل راسل اول و مادرش کیت استنلی^۹، دختر بارون استنلی آلدلری دوم^{۱۰} بود. هنوز به چهار سالگی پا نگذاشته بود که پدر و مادرش فوت کردند و این قضیه به طرز غریبی غمبار می‌نماید، هم به این علت که پس از این ماجرا، مادر بزرگ متعصبش که عضو فرقه موحدان مسیحی^{۱۱} بود در تربیت او اندکی سختگیری به خرج می‌داد و هم به این دلیل که به خاطر خلق و خویش می‌توانست با پدر و مادرش به خوبی کنار بیاید. راسل تا سن هجده سالگی هم چیز زیادی راجع به والدینش نمی‌دانست اما در این هنگام اطلاعات مفصلی راجع به آنها به دست آورد و از این بابت بسیار خشنود شد، چنانکه در نخستین سطر کتاب *خاطرات مذهبی من*^{۱۲} با فخر تمام می‌نویسد: آنها «در زمانه خود و به خاطر عقاید پیشروشان در زمینه سیاست، دین و اخلاق مایه حیرت همگان بودند».

مثلاً وقتی فهمیدند که لرد امبرلی از طرفداران کنترل جمعیت است، او را از پارلمان اخراج کردند و مادرش هم در انتظار عموم از حق رأی زنان دفاع می‌کرد و به نوعی مایه رنجش خاطر ملکه و ویکتوریا شد. ملکه یک‌بار در اوج عصبانیت گفته بود «ای کاش می‌توانستم کیت امبرلی را شلاق بزنم». خانواده امبرلی از هواداران سفت و سخت بن‌تام و میل بودند و بعدها با میل روابط دوستانه‌ای برقرار کردند و به فکرشان رسیده بود که از میل بخواهند همدم و همنشین پدر بزرگ راسل باشد. مرگ زود هنگام والدین راسل، خواه ناخواه این مسئله را به ذهن متبادر می‌کند که اگر آن‌ها زنده مانده بودند، راسل چگونه فیلسوفی از آب در می‌آمد. این تصور را که راسل جوان در مکتب میل زانو بزند به این راحتی‌ها نمی‌توان از ذهن پاک کرد.

راسل به کالج ترینیتی^{۱۳} در کمبریج رفت تا ریاضیات بخواند اما در نهایت سر از فلسفه در آورد. و بعدها در این کالج به تدریس پرداخت، اما موضع‌گیری صریح و بی‌پرده او در مخالفت با جنگ جهانی اول موجبات اخراجش را فراهم کرد و حتی باعث شد که زندانی بشود. مدتی بعد مجدداً به این مقام منصوب شد اما در نهایت استعفا داد و از طریق نوشتن برای عامه مردم، روزگار می‌گذراند. راسل در تمام طول عمرش دست از فعالیت سیاسی برنداشت و حتی تا سن نود و چند سالگی به این کار ادامه داد، علیه آمریکا در به‌راه انداختن جنگ ویتنام دست به مخالفت زد و در تجمعات مربوط به خلع سلاح هسته‌ای نیز مشارکت فعالانه‌ای داشت. در زندگی راسل چندین مورد از دواج نابسامان و روابط عاشقانه بی‌سرانجام نیز به چشم می‌خورد و این امر حاکی از آن است که توانایی روشن‌اندیشی او، تا حدودی موجب شکست در زندگی خصوصیش شده بود. برخی از زندگی‌نامه‌نویسان به عدم رشد کافی توانایی‌های عاطفی راسل اشاره کرده و آن را عاملی می‌دانند که

می تواند شخصیت راسل را توضیح دهد، اما این موضوع با شور و حرارتی که او در فعالیت های اجتماعی از خودش نشان می داد، جور در نمی آید و دشوار بتوان تصور کرد که میان این دو قضیه رابطه ای وجود داشته باشد.

طغیان علیه ایده آلیسم

هنگامی که راسل در کالج ترینیتی بود و داشت به سن بلوغ می رسید، اف. اچ. بردلی^{۱۴} داشت آخرین مراحل چرخش فکری در فلسفه بریتانیا را از تجربه گرایی به نحله های مختلف ایده آلیسم کانت و هگل به ثمر می رساند. بردلی در کتاب *پدیدار و واقعیت*^{۱۵}، کار خود را بر مبنای همان تمایزی پیش می برد که کانت میان جهان پدیدارها (که بر ساخته ذهن است) و جهان فی نفسه یا در خود قائل شده بود؛ البته بردلی این نظر را اندکی اصلاح کرده بود. این تمایز کمابیش عبارت است از فرق قائل شدن بین اعیان عارضه یا پدیداری^{۱۶} که با یکدیگر نسبت علی و معلولی داشته و در زمان و مکان واقع شده اند از یک سو و خود واقعیت از سوی دیگر، که این دومی از نظر بردلی به امر مطلق در نزد هگل شبیه است، یعنی آن تجربه کیهانی منفرد^{۱۷} که ما نیز بخش کوچک اما خود آگاهی از آن هستیم. از این دیدگاه نتایج غریبی حاصل می شود. به عنوان مثال همین تصور ساده که چیزهای موجود و مستقل (مثلاً یک ساندویچ و بشقاب) در نسبت با یکدیگر قرار گرفته اند (یعنی ساندویچ توی بشقاب است) انگاره نامنسجم و بدسازی است. چرا که واقعیت خود امری است متحد و یکپارچه و ظهور اعیان به صورت مجزا از هم و همچنین روابط میان آنها و هم آمیز است. از این منظر «حقایق» مربوط به امور جزئی، فقط و فقط می تواند جزئی نگر باشد و بس.

راسل، دوشادوش جی. ای. مور^{۱۸} علیه ایده آلیسم در بریتانیا سر به شورش برداشت. مور از استدلال هایی بهره می گرفت که ریشه در عقل سلیم^{۱۹} داشت و آنها را به زبان روزمره بیان می کرد اما استدلال های راسل بر منطق و ریاضیات استوار بود که به «روش منطقی-تحلیلی»^{۲۰} موسوم است. راسل با بسط شگفت انگیز دامنه منطق همراه با ای. ان. وایتهد^{۲۱} در کتاب ماندگار *اصول ریاضیات*^{۲۲} نشان می دهد که می توان گزاره ها را در قالب های دقیق تر و گویا تر منطقی بیان کرد. این امر گاه موجب می شود خطاهای موجود در گفتگوهای روزمره و همچنین مباحث فلسفی - نظیر ابهام، ابهام و سایر اشتباهاتی از این دست - آشکار گردد. راسل امید داشت با انجام این کار بتواند راهی پیدا کند تا به نحوی قابل قبول به لحاظ منطقی، از ابژه های عینی و خاص، ویژگی ها و روابطشان سخن بگوید؛ و با این عمل هم پاسخ محکمی به ایده آلیست ها بدهد و هم خطاهای موجود در استدلال هایشان را آشکار کند. نتیجه این کار ویرانی ایده آلیسم بود، که تقریباً از جهان انگلیسی زبان رخت بر بست و تحلیل منطقی در دل فلسفه پردازان قرن بیستم جای گرفت.

گرچه موضع راسل در طول زندگی اش تغییرات زیادی کرد، اما روشی که برای پاسخگویی به همه پرسش های خطیر فلسفی به کار می گرفت کمابیش یکسان بود. البته او هرگز از بابت این همه تغییر متأسف نبود و می گفت که رکود ذهن بسیار بدتر است تا بازبینی گاه به گاه آرای فلسفی. شاید بتوان گفت روش او بسیار مهمتر از پاسخ هایش بود. راسل نظر خود را درباره این فرآیند در متن زیر چنین بیان می کند:

به نظرم تحقیق فلسفی، بنا به تجربه من، از حالت کنجکاوی و ناخرسندی ذهن آغاز می شود که در آن شخص، کاملاً یقین دارد اما نمی تواند بگوید راجع به چه چیزی. فرآیندی که از توجه درازمدت حاصل می شود درست مثل نگاه کردن به چیزی است که از توده غلیظ مه به سمت فرد می آید ... به عقیده من کسانی که به تحلیل معترضند، می خواهند که ما به همان سایه محو و تیره اولیه

مهمترین آثار

اصول ریاضیات (با همکاری ای. ان. وایتهد، ۱۹۱۰-۱۹۱۳ م.)
کتابی پر حجم و سه جلدی که به تبیین نظریه ریاضیات راسل می پردازد. در این کتاب، نظریه مهم وی درباره انواع منطق گرای^{۲۳} و همچنین دفاع از آن مطرح شده است؛ این نظریه مدعی است که ریاضیات بخشی از منطق است.

تاریخ فلسفه غرب (۱۹۴۵ م.)
احتمالاً مشهورترین اثر راسل است. این کتاب بازنویسی استادانه و تبیین روشن کل تاریخ فلسفه غرب است.

برتراند راسل: منطق و معرفت^{۲۴} (۱۹۶۵ م.)

مجموعه برخی از مهمترین مقالات راسل. از جمله «درس گفتارهایی درباره فلسفه اتمیسم منطقی»، یعنی این دیدگاه که جهان از اتم های منطقی ساخته شده است و همه چیز اعم از ذره ناپایدار رنگ یا قطعه بسیار کوتاه صوت، مستند، نسبت ها و حقایق همه و همه از این اتم ها تشکیل یافته اند.

مسائل فلسفه (۱۹۱۲ م.)

این اثر هنوز هم که هنوز است یکی از بهترین کتاب های مقدماتی بر فلسفه است. این کتاب کم حجم، نگاهی یکپارچه به فلسفه را با سبکی روشن و خواندنی به هم می آمیزد.

اکتفا کنیم.

حتی اگر به روش راسل بیش از محتوای فکرش اهمیت دهیم، باز هم این امر هیچ خللی به محتوای مذکور وارد نمی‌کند. تردیدی نیست که محتوای مذکور برای فلسفه ریاضیات، معرفت‌شناسی و متافیزیک برگ و بار بسیاری داشته است.

معضل «جهان خارج»

پاسخ راسل به این پرسش که «ما چگونه ماهیت اشیاء در جهان خارج را می‌شناسیم»، در نظر آورید. راسل کار خود را با تأمل بر تجربه قابل ادراک حسی^{۲۳} آغاز می‌کند. ما به ظاهر اشیائی مانند میز و صندلی و کتاب را می‌بینیم اما اگر بیشتر دقت کنیم معلوم می‌شود که آنچه داریم می‌بینیم دقیقاً همان چیزی نیست که به طور معمول تصوّر دیدن آن را داریم. مثلاً خیال می‌کنیم که میز قهوه‌ای است، و احتمالاً یکدست قهوه‌ای است. اما بخش‌هایی از میز، نسبت به بخش‌های دیگر نور را به صورت متفاوتی باز می‌تاباند و اگر سرمان را بچرخانیم متوجه می‌شویم که جای این بخش‌ها هم عوض می‌شود. شکل ظاهری میز هم عوض می‌شود، یعنی اگر از بالا نگاه کنیم گرد است اما از بغل، بیضی است. اگر پای افراد دیگری هم به میان بیاید، یعنی زوایای دید دیگری اضافه شود، مسئله از این هم که هست پیچیده‌تر می‌شود. پس وقتی ادعا می‌کنیم به یک میز نگاه می‌کنیم، چه چیزی را داریم می‌بینیم؟ «... میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، عیناً همان چیزی نیست که مستقیماً با دیدن یا لمس کردن یا شنیدن تجربه‌اش می‌کنیم. میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، به هیچ وجه بی‌واسطه مورد شناخت‌مان واقع نمی‌شود، بلکه استنتاجی است از آنچه که بی‌واسطه می‌شناسیم».

راسل این ظواهر دائماً در حال تغییر را «داده‌های حسی»^{۲۴} می‌نامد. این داده‌های حسی است که بی‌واسطه به شناخت ما درمی‌آید، یعنی مستقیماً آن‌ها را می‌شناسیم، و دشوار بتوان تصوّر کرد که در موردشان مرتکب اشتباه شویم. در این جا به تنها چیزی که نیاز داریم وجود رابطه‌ای است بین داده‌های حسی و اشیاء؛ و راسل در این خصوص اذعان می‌کند دیدگاهی که اشیاء را به مثابه جوهر یا ماده^{۲۵} تلقی می‌کند، به کار نمی‌آید. ضروری است که مفهوم جدیدی از شیء ارائه شود که عبارت است از ساخت منطقی^{۲۶} برآمده یا استنتاج شده از دل داده‌های حسی. دست‌کم بر اساس یک خوانش از دیدگاه راسل (چرا که شرح دیدگاه‌های او در طول زمان مرتباً تغییر می‌کند) اشیاء، مجموعه یا دسته‌ای از چشم‌اندازها یا دورنماها^{۲۷} هستند. باید توجه داشته باشیم که گفتن چنین حرفی، به معنای آن نیست که ما وجود یک شیء را (در معنای متداول آن) از داده‌های حسی استنتاج می‌کنیم. بلکه راسل مدعی است اشیاء خود ساخت‌هایی منطقی هستند، و (لااقل در معنای سراسر است آن) جوهرهایی در متن جهان خارج نیستند که موجب پدید آمدن داده‌های حسی شوند. احتمالاً در کمال

ناخرسندی و حیرت متوجه خواهید شد که ساختهای (منطقی) چشم‌اندازها، خود چشم‌اندازند و بدین ترتیب گویا دچار خطای نحوی شده‌ایم و یک دانشجوی خوب رشته منطق می‌تواند این مسأله را برایمان حل کند.

همچنین ممکن است به این نتیجه برسید که ادعای مذکور، با فرض این که اصلاً حرفی برای گفتن داشته باشد، نوعی واقع‌گرایی استنتاجی^{۲۸} است، یعنی صورتی از این دیدگاه است که



راسل به راستی فیلسوف متعهد و پرشوری بود. در اینجا او برای جمعیتی که در میدان ترافالگار^{۲۹} و در اعتراض به سلاح‌های هسته‌ای گرد آمده‌اند، سخنرانی می‌کند.

وجود اشیاء، ولو اینکه اشیائی با ساخت منطقی باشند، به نحوی از داده‌های حسی استنتاج می‌شود. اگر این تفسیر درست باشد، آنگاه شما هم می‌توانید مثل همهٔ کسانی که به این نوع دیدگاه انتقاد دارند بگویید: طبق این نظر میز مذکور غیر قابل رؤیت خواهد بود و این حرف درست نیست.

البته ایراد کلی تری هم به دیدگاه‌ها و روش راسل وارد است، ایرادی که خودش هم متوجه آن شده بود. به نظر می‌رسد آراء و روش او، فلسفه را به شاخه‌ای از علوم یا منطق تقلیل داده و از جذابترین ویژگی خود جدا کرده، که همانا عبارت باشد از آزادی نظری یا سرزندگی و نشاطی که در تأمل فلسفی وجود دارد. فروکاستن مسائل فلسفی به موضوعات خشک و پیچیدهٔ منطقی یا ریاضی، جهان را کسالت‌آور می‌سازد. راسل می‌گوید، اگر چنین حرفی درست بوده باشد:

تقصیر از من نیست، و به همین خاطر به خاطر خشکی یا ملالت جهان، هیچ عذرخواهی یا دینی بر گردنم نمی‌بینیم. باید این راهم اضافه کنم که از نظر کسانی که علاقه‌ای به ریاضیات دارند، و آنها که ساخت‌های نمادین را دوست می‌دارند، چنین جهانی به‌راستی بهجت‌انگیز است و اگر کسی چنین احساسی ندارد، تنها کاری که باید انجام دهد این است که به ریاضیات علاقه‌مند شود و آنگاه جهان را بسیار لذت‌بخش خواهد دید.

بعد از راسل فیلسوفان زیادی به این توصیه گوش داده‌اند، و بعضی از آن‌ها در محدود کردن مرزهای تأمل فلسفی پا را از او هم فراتر گذاشته‌اند. با همهٔ این اوصاف تردیدی نیست که به دلیل تأکیدات راسل بر منطق، جهان فلسفه برای خود او جهان بسیار لذت‌بخشی بوده است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ راسل به فارسی:

- علم ما به عالم خارج، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱، ۱۳۵۹.
- مسائل فلسفه، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۴۷.
- اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمهٔ محمود حیدریان، بابک، ۱۳۴۹.
- تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ نجف دریابندری، فرانکلین، ۱۳۵۱.
- آموزش و زندگی بهتر، ترجمهٔ ناهید فخرایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
- تأثیر علم بر اجتماع، ترجمهٔ محمود حیدریان، بابک، ۱۳۵۵.
- حقیقت و افسانه، ترجمهٔ منصور مشکین‌پوش، رازی، ۱۳۶۱.
- عرفان و منطق، ترجمهٔ نجف دریابندری، کتابهای جیبی، ۱۳۶۲.
- جستارهای فلسفی، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- قدرت، ترجمهٔ نجف دریابندری، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- زندگی‌نامهٔ برتراند راسل به قلم خودش، ترجمهٔ احمد بیرشک، خوارزمی، ۱۳۷۷.
- دربارهٔ زندگی و آرای راسل نگاه کنید به:
- دیو رابینسون، جودی گراوز، برتراند راسل: قدم اول، ترجمهٔ پونه شریفی، پردیس دانش، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|---|------------------------------|--|
| History of Western Philosophy - ۳ | set theory - ۲ | Bertrand Russell - ۱ |
| Monmouthshire - ۶ | Trelleck - ۵ | The Problems of Philosophy - ۴ |
| Kate Stanley - ۹ | Lord Amberley - ۸ | Wales - ۷ |
| Unitarian - ۱۱، این فرقه به آموزهٔ تثلیث اعتقادی نداشت. | Trinity College - ۱۳ | Baron Stanley of Alderly - ۱۰ |
| Cosmic Experience - ۱۷ | propertied objects - ۱۶ | My Religious Reminiscences - ۱۲ |
| | logical-analytic method - ۲۰ | F. H. Bradley - ۱۴، فرانسیس هربرت برلی (-۱۸۴۶ ۱۹۲۴) فیلسوف انگلیسی. |
| Principia Mathematica - ۲۲ | sense-data - ۲۴ | Appearance and Reality - ۱۵ |
| substance - ۲۵ | perspective - ۲۷ | G. E. Moore - ۱۸، جرج ادوارد مور (-۱۸۷۳ ۱۹۵۸) استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج. |
| inferential realism - ۲۸ | logicism - ۳۰ | common sense - ۱۹ |
| | | A. N. Whitehead - ۲۱، آلفرد نورث‌وایتهد (-۱۸۶۱ ۱۹۴۷) فیلسوف انگلیسی. |
| | | perceptual experience - ۲۳ |
| | | logical construction - ۲۶ |
| | | Trafalgar - ۲۹ |
| | | Bertrand Russell: Logic and Knowledge - ۳۱ |



این حادثه در جلسه‌ای اتفاق افتاد که انجمن علوم اخلاقی کمبریج در اکتبر سال ۱۹۴۶ برگزار کرده بود. روایت‌های مختلفی از این داستان نقل شده اما وجه اشتراک همه‌شان این است که ویتگنشتاین در گرماگرم صحبت کردن درباره اعتبار یا بی اعتباری قوانین اخلاقی، یک سیخ بخاری برداشته و با حرکات سر و دست می‌خواسته نکته‌ای را روشن کند و بعد ناگهان صحنه را ترک کرده است. می‌گویند پویر بعد از این قضیه مثالی در مورد قانده اخلاقی زده و گفته هیچ کس نباید سخنران میهمان را با سیخ بخاری تهدید کند.

زندگی نامه نویسان ویتگنشتاین همگی اذعان دارند، همان گونه که از این داستان نیز برمی آید، شخصیت ویتگنشتاین اگر نگوئیم محکم، دست کم پرشور بوده است. او در بیستم آوریل سال ۱۸۸۹ میلادی در وین به دنیا آمد و کوچکترین فرزند لئوپولدینه و کارل ویتگنشتاین بود. پدر او از جمله صاحبان صنایع اتریش و فردی ثروتمند و موفق بود و در جامعه آن روز وین جایگاه برجسته‌ای داشت. خانه ویتگنشتاین مرکزی فرهنگی در حد اعلای آن بود؛ برامس^۲ و مالر^۳ دائماً به آنجا رفت و آمد می کردند و مادر ویتگنشتاین از همان سنین کودکی او را تشویق می کرد که به موسیقی مورد علاقه اش بپردازد.

اما تحصیلات رسمی ویتگنشتاین اندکی غیرمعمول بود؛ چرا که تا سن ۱۴ سالگی به مدرسه نرفت و وقتی هم که وارد آنجا شد خیلی موفق نبود. تصوّر می رفت که او هم مانند پدرش مهندس خواهد شد، چرا که در این زمینه استعداد خودش را بروز داده بود. و چون نتوانسته بود در دانشگاه فیزیک بخواند، برای تحصیل در رشته مهندسی نخست به برلین و سپس به منچستر^۴ سفر کرد و در همین شهر بود که به فلسفه علاقه مند شد. ویتگنشتاین کتاب اصول ریاضیات برتراند راسل را خواند و مفتون آن شد و بنا به توصیه فرگه^۵، که با او مکاتبه داشت، در سال ۱۹۱۲ میلادی به کمبریج رفت تا با راسل درس بگذراند.

نظریه تصویری معنا

با این که از همان اول معلوم بود که ویتگنشتاین متفکر برجسته‌ای است، اما مدت زیادی در کمبریج نماند، بلکه ترجیح داد به مسافرت بپردازد. اما با شروع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ میلادی این روال متوقف شد. ویتگنشتاین بلافاصله به اتریش پیوست و عمدتاً در جبهه شرق مشغول به خدمت شد. در طی همین دوران کار بر روی دست‌نوشته‌های کتابش را آغاز کرد، همان کتابی که بعدها رساله منطقی-فلسفی^۶ نام گرفت و به نخستین اثر مهم وی تبدیل گردید.

رساله را سرانجام در سال ۱۹۲۲ میلادی و با کمک راسل منتشر کرد. این کتاب بسیار کوچک بود و هفتاد صفحه بیشتر نداشت، اما ظاهراً ویتگنشتاین با نوشتن آن، دست کم برای مدتی، تصوّر می کرد که تمامی مسائل مهم فلسفه را حل و فصل کرده است. رساله، به طرح نظریه موسوم به نظریه تصویری معنا^۷ می‌پردازد. و طبق آن، جهان از یک مجموعه حقایق اتمی^۸ تشکیل شده است. قضایا - به عنوان مثال: «گره سیاه است» - تصاویری منطقی از حقایق واقعی یا محتمل در جهان است؛ به عبارت دیگر قضایا، نمایانگر وضعیت‌های ممکن امور در جهان است. اگر وضع اموری که یک قضیه به آن دلالت می کند تحقق داشته باشد، آنگاه آن قضیه صادق است. لذا ویتگنشتاین مدعی است که ساختار منطقی زبان، ساختار منطقی جهان را باز می تاباند.

لازم به ذکر است که دشوار بتوان استدلال ویتگنشتاین را به روشنی درک کرد مگر اینکه از مباحث مطرح شده در آثار کسانی همچون فرگه، راسل و وایتهد در زمینه زبان و منطق، اطلاعات کافی در اختیار داشته باشیم. با این همه نکته‌ای کلی و پرکشش درباره استدلال ویتگنشتاین در رساله به چشم می خورد، و آن عبارت است از این دیدگاه که: زبان یا اجازه می دهد به وضوح از چیزی سخن بگوئیم و یا اصلاً در آن باره هیچ چیزی نمی توانیم بگوئیم: «آنچه که می توان گفت، به روشنی می توان گفت و آنچه درباره اش نمی توان سخن گفت، می باید درباره اش خاموش ماند».

به علاوه، زبان حد تفکر را نشان می دهد؛ بنابراین اگر نتوان به وضوح از چیزی سخن گفت، امکان ندارد

بسیاری معتقدند که لودویگ ویتگنشتاین^۱ (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م) مهمترین فیلسوف قرن بیستم است. اما طنزآمیز آن که احتمالاً شهرت وی ناشی از آن است که سیخ بخاری را به سمت فیلسوفی دیگر، کارل پوپر، نشانه رفته است.

بتوان درباره‌اش تفکر کرد و به یاهو اندیشی دچار نگشت. یکی از دلایل اهمیت این استدلال آن است که ویتگنشتاین را به این نتیجه رساند که حوزه فعالیت فلسفه بسیار محدود است. و عمدتاً عبارت است از نظارت بر محدودیت‌های زبان. ویتگنشتاین در پایان رساله جمله مشهوری دارد مبنی بر این که: «قضایای من از این حیث روشن‌نگرند: هر کس که منظور من را می‌فهمد، سرانجام آنها را بی‌معنا می‌یابد».

در هر صورت ویتگنشتاین پس از انتشار رساله، همین نکته را دستاویز خود قرار داد و برای مدتی فلسفه را به فراموشی سپرد. به اتریش رفت و در آنجا به عنوان معلم مدرسه مشغول به کار شد. اما در انجام این کار خیلی هم موفق نبود. او را متهم کردند به اینکه روش تدریسش کمابیش مستبدانه است و از قرار معلوم یک‌بار یک دانش آموز دختر را هم مورد ضرب و شتم قرار داده است (البته ظاهراً در اینجا از سیخ بخاری استفاده نکرده بود!). سرانجام کار تدریس را رها کرد و باغبان یک صومعه شد. در این زمان اتفاق جالبی افتاد. ویتگنشتاین با چند تن از فیلسوفان حلقه وین^۱ و به ویژه با موریتس شلیک^۲ به بحث پرداخت، و به این نتیجه رسید که شاید رساله همه مسائل خطیر فلسفی را حل نکرده باشد.

این بازنگری، به پدید آمدن دوره متأخر فلسفه ویتگنشتاین منجر شد که مسائل مطرح شده در آن از بسیاری جهات با آرای فلسفی دوره متقدمش در تضاد بود. و از همه مهمتر ویتگنشتاین به این نتیجه رسید که تصور اینکه زبان نظام ثابتی است و قضایای بنیادین آن نمایانگر وضعیت‌های امور در جهان است، اساساً نادرست است. بلکه زبان امری است چندوجهی و وابسته به زمینه^۳؛ به کارهای مختلفی می‌آید و کارهای گوناگونی را به انجام می‌رساند. به همین دلیل است که نمی‌توان به سادگی مدعی شد که فی‌المثل این جمله که «من هم دوستت دارم» بدون در نظر گرفتن زمینه گفته شدنش، فهم شود. اگر این حرف را در جواب یک توهین بگویند، معنای اراده شده از آن بسیار متفاوت است از هنگامی که این جمله در موقعیتی عاشقانه و در جواب یک عاشق به زبان بیاید. معنا از رفتار کاربران زبان و زمینه‌ای که کاربران مذکور از افعال گفتاری^۴ بهره می‌گیرند، جداشدنی نیست.

پژوهش‌های فلسفی

ویتگنشتاین این آرای جدید درباره زبان و معنا را به شکلی برجسته در کتاب پژوهش‌های فلسفی^۵ خود آورده است، اثری که تنها پس از مرگش منتشر شد. او در این اثر می‌کوشد نشان دهد که زبان معنای خود را از نحوه کاربردش می‌گیرد: «در بسیاری موارد – البته نه همیشه – وقتی کلمه «معنا» را به کار می‌بریم تعریفش این است که: معنای یک واژه عبارت است از کاربرد آن در زبان». مفهومی که ربط وثیقی با این نظر دارد عبارت است از «بازی زبانی»^۶؛ یعنی روش و زمینه‌ای که واژگان در آن به کار گرفته می‌شوند، همه و همه به «بازی»^۷‌ای که در جریان است بستگی دارد. مفهوم «بازی زبانی» توجه ما را به این حقیقت معطوف می‌کند که زبان به فعالیت‌هایی ویژه یا به «شکل‌های زندگی»^۸ خاص وابسته است. ویتگنشتاین در این زمینه از نمونه‌های زیر یاد می‌کند: دستور دادن، اطاعت کردن، گزارش یک رویداد، بررسی یک واقعه؛ نظریه پردازی؛ لطیفه گویی؛ سوگند خوردن و قصه تعریف کردن. بخش عمده‌ای از پژوهش‌ها، معطوف است به معین کردن تفاوت‌ها در درون بازی‌های زبانی گوناگون و بین آنها.

مهمترین آثار

رساله منطقی فلسفی (۱۹۲۲ م.)

مهمترین کتاب ویتگنشتاین در دوره متقدم و یکی از آثار کلاسیک فلسفی در قرن بیستم. در این کتاب نظریه تصویری معنا مطرح می‌شود که طبق آن گزاره‌های معنادار نمایانگر وضعیت‌های معین امور در جهان است. این کتاب با وجود حجم بسیار کم (بیست هزار کلمه) بسیار تأثیرگذار، و از نوشته‌های کسانی همچون فرگه، راسل و وایتهد ملهم بوده است.

پژوهش‌های فلسفی (۱۹۵۳ م.)

مهمترین اثر ویتگنشتاین در دوره متأخر. این اثر تبیین نظام‌مند آرای اوست درباره زبان و معنا. همچنین در آن مفاهیمی نظیر «بازی زبانی» و «شکل زندگی» تحلیل شده است و به تبیین این رأی نیز پرداخته که واژگان معنای

خود را از قوانین حاکم بر کاربردشان به دست می‌آورند.

کتابهای آبی و قهوه‌ای^۹ (۱۹۵۸ م.)

هرچند این دو کتاب پس از مرگ ویتگنشتاین منتشر شد اما در اصل متعلق به اواسط دهه ۱۹۳۰ میلادی است. ویتگنشتاین این نوشته‌ها را در کلاس درس، به شاگردانش دیکته می‌کرده و در مجموع مقدمه‌ای مفید بر آرای متأخر او محسوب می‌گردد.

در باب یقین^{۱۰} (۱۹۶۹ م.)

مجموعه‌ای از یادداشت‌ها درباره معرفت‌شناسی – دانش و یقین – که در یکی دو سال آخر عمر ویتگنشتاین نوشته شده است و عمدتاً از دفترچه یادداشت‌های او گردآوری شده است.

زبان خصوصی

شاید بحث برانگیزترین قسمت کتاب پژوهش‌ها، بخشی است که ویتگنشتاین در آن به اقامه استدلال علیه امکان وجود «زبان خصوصی»^{۱۶} می‌پردازد. نحوه ارائه استدلال مذکور چندان نظام‌مند نیست که ابتدا مقدماتی مطرح شده باشد و سپس از این مقدمات استنتاج و نتیجه‌گیری شود. بلکه درست همانند نثر و سبک کتاب، در چند گزاره کوتاه و بدون توضیح معانی و منظور آنها بیان شده است. به همین دلیل است که از استدلال مذکور تفسیرهای مختلفی وجود دارد؛ لذا آنچه که در زیر می‌آید تنها یکی از تفسیرهای موجود است.

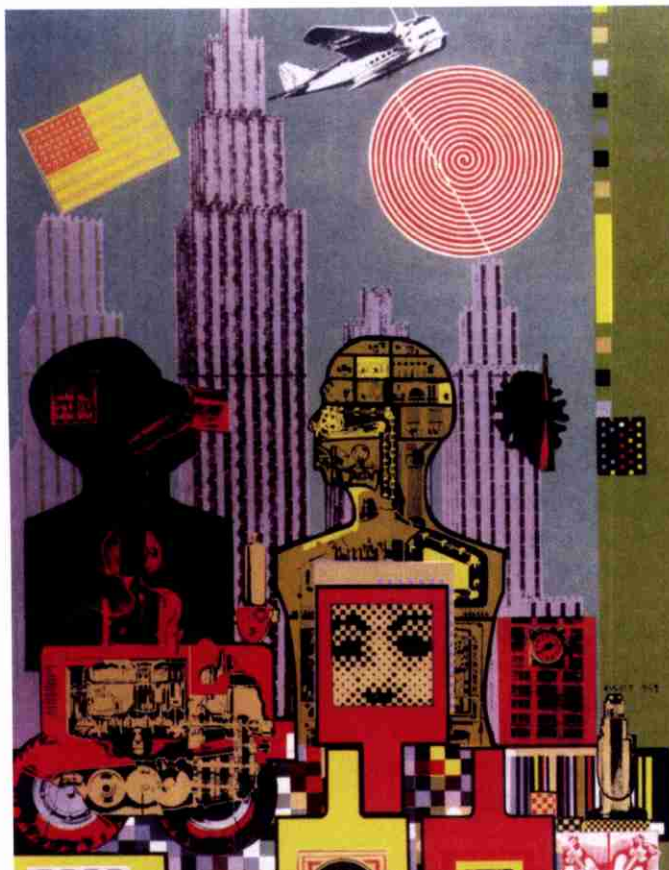
ویتگنشتاین می‌پرسد آیا می‌توان «زبانی را تصور کرد که در آن یک شخص بتواند به تجربه درونی خود - یعنی به احساسات، حالات و غیره - شکل نوشتاری یا آوایی ببخشد، مشروط بر آن که تک‌تک واژگان این زبان تنها و تنها به آنچه که شخص گوینده می‌داند ارجاع شود ... و هیچ کس دیگری نتواند آن زبان را بفهمد».

او برای بررسی امکان چنین امری، شخصی را تصور می‌کند که هر بار احساس خاصی را تجربه می‌کند در دفترچه یادداشت‌های روزانه‌اش حرف «سین» را می‌نویسد؛ به این ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان به تعریفی ظاهراً خصوصی از حرف «سین» دست یافت: هر بار که آن احساس خاص رخ می‌دهد و فقط و فقط در همین موارد، حرف «سین» در ذهن یا نوشتار شخص باز تولید می‌شود، و لذا ارتباط دائمی میان «سین» و آن احساس پدید می‌آید، که همان معنای آن نشانه باشد.

اما ویتگنشتاین این استدلال را از یک حیث محال می‌داند. معلوم نیست اصلاً بتوانیم میان نشانه «سین» و احساس مربوط به آن ارتباطی برقرار کنیم که وقتی در آینده از این نشانه استفاده کنیم، مطمئن باشیم که آن را درست به کار می‌گیریم. به عبارت دیگر در زبان خصوصی تفاوت روشنی میان به یاد آوردن کاربرد صحیح یک نشانه، و «اعتقاد پیدا کردن» به این که شخص به راستی کاربرد صحیح آن نشانه را به خاطر می‌آورد، وجود ندارد. در نتیجه نشانه بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که هیچ معیاری نیست که تعیین کند آن نشانه به درستی به کار گرفته شده است. ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که پس نمی‌توان زبان خصوصی‌ای داشت که به احساس خاصی اشاره کند؛ واژگان معنای خود را از کاربردشان در نزد عموم مردم به دست می‌آورند.

درست است که ویتگنشتاین در آثار دوره متأخر خود بسیاری از استدلال‌های رساله را رد کرد اما

اشتباه است اگر تصور کنیم که این دو دوره فکری هیچ پیوستگی با هم نداشته‌اند. ویتگنشتاین درباره ماهیت فلسفه هیچ تغییری نکرد. او بر این باور بود که وظیفه فلسفه عبارت است از کشف و تحلیل روش‌های مختلفی که زبان ما را به سوءفهم و آشفته‌اندیشی دچار می‌کند. همان‌طور که در پژوهش‌ها می‌گوید: فلسفه «نبردی است علیه مسحورشده‌گی اندیشه‌مان به دست زبان». ویتگنشتاین یکی از



ویتگنشتاین در نیویورک، از مجموعه چاپ سلیک‌اسکرین (چاپ توری) که ادواردو پائولتسی^{۱۷} بر اساس زندگی و نوشته‌های ویتگنشتاین طراحی و اجرا کرده است.

تأثیرگذارترین فیلسوفان بزرگ است و آثارش تأثیرات بسیار وسیعی داشته است. به عنوان مثال پدید آمدن «فلسفه زبان روزمره» پس از جنگ جهانی دوم به خوبی گواه این مدعاست. البته تأثیرگذاری او دلایل دیگری هم دارد که به تفکرات فلسفی اش مرتبط نیست. از جمله شخصیت محکم او که شهره عام و خاص است. او معلّی ماهر، فوق العاده و سختگیر بود. بسیاری از کسانی که در جلسات سخنرانی او در کالج ترینیتی حاضر می شدند، نمی توانستند باور کنند که فلسفه به راه دیگری غیر از آنچه که او نشان داده بود. او از این حیث هم منحصر به فرد بود که اهل تحقیق و تتبع در فلسفه نبود؛ اطلاعات او راجع به متون کلاسیک و بنیادین فلسفه اندک بود و از همه مهمتر این که دانشجویانش را تشویق می کرد که این متون را نخوانند. با این حال خودش دواثر کلاسیک پدید آورد که هر کدام از آنها برای تثبیت شهرتش به عنوان یک فیلسوف بزرگ کفایت می کرد. از همین رو به راحتی می توان فهمید که چرا برتراند راسل او را بزرگترین متفکر دوران خود می داند.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده ویتگنشتاین به فارسی:

- رساله منطقی - فلسفی، ترجمه محمود عبادیان، انتشارات جهاد دانشگاهی (تهران)، ۱۳۶۹.
- درباره رنگ ها، لیلی گلستان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- فرهنگ و ارزش، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.
- نامه هایی به پائول انگلمان و لودویگ فون فیکر، ترجمه امید مهرگان، فرهنگ کاوش، ۱۳۸۱.
- درباب یقین، ترجمه موسی دیباج (تندیس، ۱۳۸۰)؛ ترجمه مالک حسینی (هرمس، ۱۳۸۳).
- برگه ها، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- یادداشت ها ۱۹۱۴-۱۹۱۶، ترجمه موسی دیباج، مریم حیات شاهی، سعاد، ۱۳۸۵.
- کتاب های آبی و قهوه ای، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
- درباره زندگی و آرای او نگاه کنید به:
- یوستوس هارت ناک، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- دیوید فرانسیس پیرز، ویتگنشتاین، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- هارولد مانس، درآمدی به فلسفه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- پل استراترن، شنایی با ویتگنشتاین، ترجمه علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ماری مک گین، ویتگنشتاین و پژوهش های فلسفی، ترجمه ایرج قانونی، نشر نی، ۱۳۸۴.
- پیتر مایکل استفن هکر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، هرمس، ۱۳۸۵.
- ویلهلم فوسنکول، گفتنی ها - ناگفتنی ها: سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین، هرمس، ۱۳۸۵.
- سروش دباغ، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، صراط، ۱۳۸۶.
- دیوید ادموندز، جان آیدینو، ویتگنشتاین - پوپر و ماجرای سیخ بخاری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- کی. تی. فن. مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ترجمه کامران قره گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

پی نوشت ها:

- ۱ - Ludwig Wittgenstein
- ۲ - Brahms، یوهان برامس (-۱۸۳۳ ۱۸۹۷ م.) موسیقی دان معروف آلمانی.
- ۳ - Mahler، گوستاو مالر (-۱۸۶۰ ۱۹۱۱ م.) آهنگساز معروف اتریشی.
- ۴ - Manchester
- ۵ - Frege، گوتلیب فرگه (-۱۸۴۸ ۱۹۲۵ م.) ریاضی دان، منطق دان و فیلسوف آلمانی.
- ۶ - Tractatus Logico-Philosophicus
- ۷ - picture theory of meaning
- ۸ - atomic، منظور گزاره هایی است که تجزیه ناپذیر بوده و به صورت هایی ساده تر قابل تجزیه نیست.
- ۹ - Vienna Circle، گروهی از فیلسوفان که پس از آنکه موربیس شلیک به دانشگاه وین رفت، به دور او جمع شدند و حلقه وین را تشکیل دادند و دو باور مهم فلسفی داشتند، یکی این که تجربه تنها منبع معرفت است و دیگر این که تحلیل منطقی با استفاده از منطق نمادین بهترین راه برای حل مسائل فلسفی است.
- ۱۰ - Moritz Schlick، موریتس شلیک (-۱۸۸۲ ۱۹۳۶ م.) فیلسوف آلمانی و بنیانگذار پوزیتیویسم منطقی و همچنین حلقه وین.
- ۱۱ - context
- ۱۲ - speech act
- ۱۳ - Philosophical Investigations
- ۱۴ - language game
- ۱۵ - Lebensforms
- ۱۶ - private language
- ۱۷ - Eduardo Paolozzi
- ۱۸ - The Blue and the Brown Books
- ۱۹ - On Certainty



اغلب فیلسوفان قرن نوزدهم آلمان به نحوی در پی مواجهه با پرسش‌های خطیری نظیر خدا، زمان، و هستی بودند. مارتین هایدگر^۱ (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م.) از جمله موفقترین این افراد بود.

سفسطه^۲ عبارت است از فساد^۳ استدلال. شاید متداول‌ترین نوع آن، سفسطه «استدلال علیه فرد»^۴ باشد، و استدلالی است که نه بر گزاره‌ها یا کیفیت استدلال شخص گوینده بلکه علیه خود او اقامه می‌گردد. نیازی به گفتن نیست که حتی یک تبهکار تمام عیار هم می‌تواند استدلال‌های محکمی ارائه کند. یک جانی هم می‌تواند حرف درستی بزند. این که بگوییم فردی جنایت کار است هیچ خدشه‌ای به صدق گزاره‌های او وارد نمی‌کند. اجازه دهید در هنگام بحث از فلسفه مارتین هایدگر این اصل منطقی را عمیقاً به خاطر بسپاریم، گرچه برخی افراد به راحتی نمی‌توانند این کار را انجام دهند.

هایدگر در روستایی کوچک در ناحیه جنگل سیاه آلمان به دنیا آمد و پسر بزرگتر فریدریش و یوهانا هایدگر بود، البته آنها دو تا پسر بیشتر نداشتند. او گرایش‌های مذهبی داشت و کوشید تا کشیشی یسوعی شود اما به دلیل مشکلات و بیماری‌های جسمی وی را نپذیرفتند. هایدگر به مطالعه الهیات، فیزیک، ریاضیات و فلسفه در دانشگاه فرایبورگ^۵ پرداخت و در همین جا بود که تحت تأثیر نوشته‌های هوسرل قرار گرفت. جنگ جهانی اول موجب ایجاد وقفه در تحصیلاتش شد و مدت کوتاهی به خدمت ارتش در آمد. با وجود ترفیع و ارتقاء درجه در همین مدت کوتاه، باز هم به دلیل مشکلات جسمی ظرف یک سال از خدمت مرخص شد. مدرک دکترای خود را با رساله‌ای که درباره نسبت بین فلسفه و روان‌شناسی نوشته بود اخذ کرد و سرانجام به تدریس فلسفه در دانشگاه فرایبورگ پرداخت و از محل شهریه‌های دانشگاه حقوق مختصری دریافت می‌کرد.

هوسرل به تدریس در دانشگاه فرایبورگ پرداخت و هایدگر دستیار او شد اما در نهایت از معرفت‌شناسی و روش استادش فاصله گرفت و به راه خود رفت. نتیجه این کار کتاب هستی و زمان^۶ بود. موفقیت این اثر و همچنین بازنشسته شدن هوسرل موجب گردید که هایدگر منصب بالایی در این دانشگاه به دست آورد و سرانجام در سال ۱۹۳۳ میلادی به ریاست دانشگاه رسید.

هایدگر همچنین به عضویت حزب ناسیونال سوسیالیست در آمد و با لباس‌های رسمی حزب در جلسات عمومی آن شرکت می‌کرد. او در سخنرانی معارفه خود در دانشگاه با عنوان «اعتماد به نفس دانشگاه‌های آلمان» اندکی هم درباره مأموریت معنوی مردم، تقدیر راستین آلمان، نقش رئیس جدید دانشگاه در هدایت دانشجویان و هیئت علمی به سوی منزلت بخشیدن و اعتلای بیشتر مردم آلمان سخن گفت. هایدگر در سخنرانی بعدی خطاب به دانشجویان متذکر شد که: «پیشوا، به تنهایی نمودگار حال و آینده راستین آلمان و قانون آن است». او آنچه را که به نظرش تفکرات نامناسب برخی دانشجویان و اعضای هیئت علمی دانشگاه می‌دانست، به مقامات مسئول گزارش می‌کرد.

پس از جنگ، کمیته پاکسازی نازی‌ها در فرایبورگ متوجه شد که هایدگر در حزب نازی منصب بالایی داشته و دانشجویان را علیه همکلاسی‌هایشان تحریک می‌کرده است. او را از مقام تدریس خلع کردند، حقوقش قطع شد و تا سال ۱۹۵۱ میلادی ممنوع التدریس گردید. هایدگر مدتی پنهانده شد. و پس از مدتی به عنوان استاد بازنشسته اجازه تدریس یافت، اما دیگر هرگز در آلمان درس نداد. و با وجود اصرار دوستان مشهورش، از جمله هربرت مارکوزه^۷، هرگز در انظار عموم از فعالیت‌های خود در طول جنگ سخن نگفت و از این بابت عذرخواهی نکرد.

مسأله هستی

هستی و زمان کتابی است غریب و نامتعارف اما اصیل و دست اول، و به مسأله ویژه‌ای می‌پردازد که هایدگر آن را «مسأله هستی» می‌نامد. هایدگر معتقد بود که هم تفکرات فلسفی و هم اندیشه‌های روزمره تا حدودی ماهیت راستین این امر را که «هست بودن یک چیز به چه معناست»، مخفی می‌کند و طرح فکری‌اش این بود که هستی را به روشی صحیح و مناسب مورد کشف و بازاندیشی قرار دهد. او بر این باور بود که فیلسوفان پیشاسقراطی به درستی با هستی در تماس بودند و برداشت صحیحی از آن داشتند، اما فلسفه از زمان ایشان

به بعد در محو و پنهان کردن هستی کوشیده است. بخشی از تلاش او این بود که این برداشت کهن را از نو زنده کند. عمده ترین مشکل در این مسیر ناشی از «مفاهیم» بود و این امر خود را در بحث‌هایی که راجع به هستی می‌شد، نمایان می‌کرد. طبعاً راه حل آن هم عبارت بود از ابداع واژگان نو، که باز به عقیده افراد زیادی موجب دشواری بیش از حد موضوع می‌گردید. شاید لازم است کمی با اغماض با این قضیه برخورد کنیم. اگر هایدگر راست بگوید و زبان مورد استفاده ما، موضوع مورد بحث‌مان را در پرده ابهام فرو ببرد، چه کار دیگری می‌توان انجام داد به جز ابداع واژگان نو و یا استفاده نامتعارف از همان واژگان کهنه؟

یکی از این واژگان نو «دازاین»^۸ است که به گونه‌های مختلفی تعبیر شده از جمله «هستنده‌ای که هر یک از خود ماست» یا «هستی - در - جهان». به این دلیل از این اصطلاح خشک و خالی استفاده شده که هیچ پرسشی را برنیانگیزد، و هیچ مفهومی را از شخص یا انسان، به جز آنچه که هستیم، پیش فرض نگیرد. به نظر می‌رسد هایدگر تصور می‌کند پی بردن به کنه هستی، مستلزم ملاحظه نوع خاصی از هستی، یعنی ما است، که پرسش «هستی چیست؟» پاره‌ای بنیادین و یا دست کم از اجزای اصلی تشکیل دهنده آن است.

سوء برداشت‌های فلسفی از ماهیت هستی انسان بسیار فراوان است. بنابراین به نظر هایدگر: «... همه تصورات متعین و سنتی را از نفس، سوژه، شخص، اگو (خود)، یا آگاهی در روان‌شناسی و روان‌درمانی باید کنار گذارد تا فهمی یکسر تازه جایگزین آن گردد. شاید بتوان این دیدگاه نو را درباره ساخت بنیادین هستی انسان دازاین یا «هستی - در - جهان» نام نهاد».

شخص چیست؟

برداشت دکارت را از شخص در نظر بیاورید. او شخص را متشکل از اتحاد دو جوهر مجزا از هم می‌داند که یکی ذهنی است و دیگری فیزیکی. ما معمولاً تصور می‌کنیم که جهان اشیاء، جهان فیزیکی است پس تکلیف آن پاره خودمان که ذهنی است چه می‌شود؟ اگر فرض کنیم که انسان از دو پاره تشکیل شده که یکی فیزیکی است، مثل هر شیء دیگری در جهان، و دیگری ذهنی، یعنی امری اندیشنده که هیچ شباهتی به اشیاء فیزیکی ندارد، آنگاه جایگاه واقعی‌مان در جهان مبهم و نامعلوم است. به‌ویژه ماهیت‌مان به عنوان «هستی - در - جهان»، یعنی هستنده‌هایی که با جهان نسبتی تنگاتنگ دارند، مغفول واقع می‌شود. دیدگاه دکارتی ما را از واقعیت فیزیکی منقطع می‌کند.

به همین دلیل بخش عمده‌ای از طرح هایدگر عبارت است از روشن ساختن ویژگی‌های بنیادین دازاین، یعنی بازنگری مفهومی در آنچه که خود ماست و برداشتی که از نسبت‌مان با جهان به دست می‌آورد. هایدگر سه تا از این ویژگی‌ها را بر می‌شمرد: واقع‌شدگی^۹، وجودمندی یا اگزیستانس^{۱۰} و درافتادگی^{۱۱}.

ویژگی‌های دازاین

دازاین، به یک معنا، از پیش اینجاست. یک جنبه از شرایط انسان، که هایدگر آن را «واقع‌شدگی» می‌نامد، عبارت است از پرتاب شدن او به جهان، گویی که در گذشته طوفانی برخاسته، انسان به قایق نجات زندگی در آویخته و به همان حال رها شده است، یا پیشاپیش جزئی بوده از نمایشی در حال اجرا. مثل این که ناگهان از وسط یک زندگی سر بر آوریم و متوجه شویم جایی هستیم که حاصل برخی وقایع یا تصمیم‌گیری‌ها در گذشته است و اکنون هیچ تسلطی بر آن وقایع نداریم. این همان واقع‌شدگی دازاین

مهمترین آثار

هستی و زمان (۱۹۲۷ م.)

جذابترین اثر هایدگر. این کتاب نخستین اثر مهم دانشگاهی او به‌شمار می‌آید، و باعث شد بتواند به‌طور تمام وقت به تدریس در دانشگاه ماربورگ^{۱۲} بپردازد. کتاب مذکور تحلیلی است مفصل و فنی (و به عقیده برخی تعمداً دشوارنویس) درباره ماهیت انسان و رابطه بنیادین آن با زمان. این اثر مفهوم «دازاین» یا «هستی - در - خود» را طرح کرده، می‌کوشد ذات این هستی را آشکار کند.

مارتین هایدگر، در لباس سنتی باواریایی^{۱۳} پس از جنگ جهانی دوم، از آنجا که هایدگر نپذیرفت به‌خاطر حمایت خود از هیتلر در طول دوران حکومت نازی‌ها عذرخواهی کند، از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ میلادی ممنوع‌التدریس شد.



است و عبارت است از این حقیقت که دازاین گذشته‌ای دارد و روند شکل‌گیری‌اش در زمان حال تا حدی به واسطه همین گذشته است.

با این که بخشی از دازاین به سبب گذشته شکل می‌گیرد اما نسبت به آینده احساس آزادی می‌کند. دازاین صرفاً به واسطه گذشته‌ای تغییرناپذیر تقوّم نمی‌پذیرد، بلکه آینده ممکن و گشاده، و همچنین مسئولیتی که این آینده به همراه دارد نیز در این میان مؤثر است. این همان اگرستانس دازاین است که در جهت مخالف واقع‌شدگی عمل می‌کند، یعنی معطوف به گذشته نیست بلکه رو به آینده دارد.

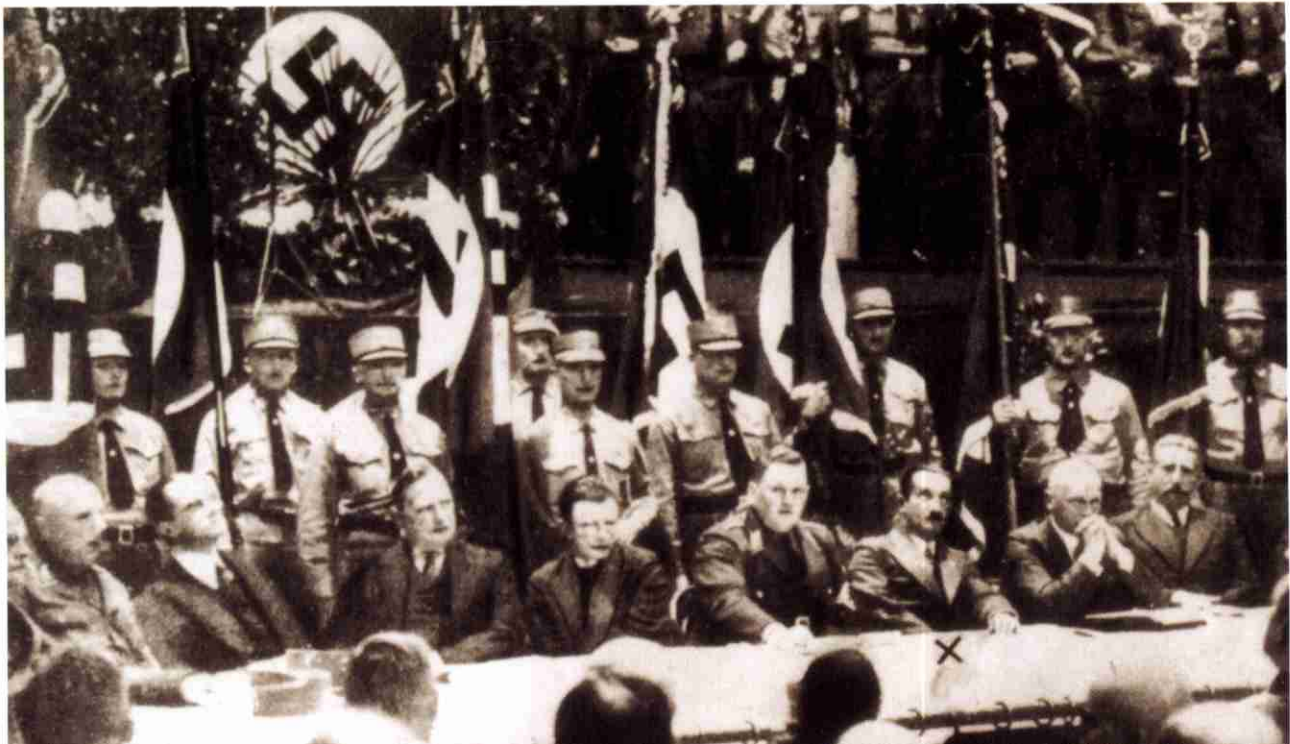
گفتیم که خود اصیل هم عبارت است از عوامل تعیین‌کننده در گذشته و هم امکانات آینده، سومین ویژگی دازاین یعنی درافتادگی، نمودگار ظرفیت انسان در چشم‌پوشی هم از گذشته و هم از آینده است. دازاین، به عنوان هستی در جهان، خویش را به دست دغدغه‌های روزمره لحظه حال می‌سپارد. افق‌های گذشته و آینده، به لحظه موقت اکنون، فروکاسته می‌شوند. این همان واقعیت روشن زندگی ما انسان‌هاست که از بخش‌های عمده‌ای از ماهیت، گذشته و آینده خویش چشم می‌پوشیم و خود را وقف روزمره‌گی می‌کنیم. ما به راستی بحر زندگی را به کوزه می‌پیماییم.

از آنچه که گفتیم پیداست ماهیت هستی، چنانکه ملاحظات مربوط به ماهیت دازاین نشان می‌دهد، عمیقاً با زمان همبسته است. درک این امر خود بخشی از پاسخ هایدگر است به پرسش هستی. او می‌نویسد: «زمان‌مندی در هر برون‌خویشی‌ای خود را به تمامی می‌زماند. به دیگر سخن کلیت کل ساختارین اگرستانس، واقع‌شدگی و درافتادگی یا، به بیانی دیگر، وحدت ساختار پروا در وحدت برون‌خویشانه زمانیدن پراپر فعلی زمانمندی، بنیاد دارد».^{۱۲}

شاید زبان این جمله به راحتی قابل فهم نباشد، اما لبّ کلام این است که ادراک دقیق ماهیت هستی، مستلزم ملاحظه دقیق زمان انسان، در تمامیت خود است. باید از دل مشغولی فعلی‌مان به زمان حال فراتر رویم. زمان انسان علاوه بر این که گذشته و حال دارد، اساساً زمانی است واجد حد. پاره‌ای از معنای راستین دازاین منوط است به فهم عوامل تعیین‌کننده در گذشته، دغدغه‌های اکنون، و در عین حال هشیارگی نسبت به امکانات آینده. این امر مستلزم هشیارگی نسبت به یک امکان خاص و ناگزیر در آینده است: یعنی امکان مرگ. خود اصیل نسبت‌های گوناگون خویش را با زمان، در پر تو گذشته، حال و آینده دارای حد به نوعی وحدت تبدیل می‌کند و بر همین مبنا در جهان دست به کنش می‌زد.

تردیدی نیست که هایدگر بر جریان‌های فکری معاصر و به ویژه بر فلسفه قاره‌ای تأثیرات بسیاری داشته

هایدگر (در سمت راست تصویر که با علامت ضربدر نشان داده شده است) در جلسه حزب نازی در دانشگاه فرایبورگ، یعنی همان جایی که در طول جنگ جهانی دوم به عنوان رئیس آن خدمت می‌کرد.



است. تأثیر او بر سارتر و جنبش اگزیستانسیالیسم در فلسفه مشهود است، گرچه سارتر می‌کوشید به سختی خود را از بند آن برهاند. بی‌شک دغدغه‌های کنونی ساختارشکنی^۱، خصوصاً در نزد ژاک دریدا^۲ و برخی فیلسوفان فمینیست، البته به عنوان گونه‌ای نقد ادبی، عمیقاً مدیون هایدگر است. منتقدان مارکسیست و سوسیالیست تقریباً در تمام نحله‌های آن، در آراء هایدگر مطالب دندان‌گیری می‌یابند. حجم نوشته‌های هایدگر پس از تعلیق‌اش از تدریس، بسیار زیاد است و هنوز بخش عمده‌ای از آن به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر نشده است. و همین امر به تنهایی نشان می‌دهد که اهمیت راستین هایدگر در تاریخ فلسفه، هنوز آن‌طور که باید و شاید شناخته نشده است.

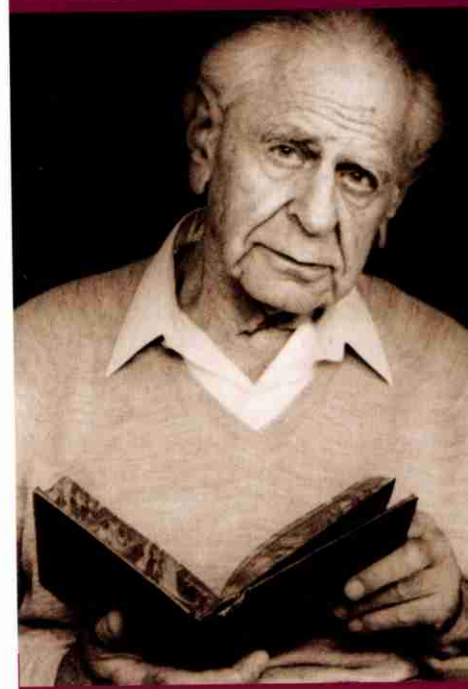
کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده هایدگر به فارسی:

- فلسفه چیست؟، ترجمه مجید مددی، نشر تندر، ۱۳۶۷.
 - راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، درج، ۱۳۷۸.
 - متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
 - مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
 - پایان فلسفه و وظیفه تفکر، ترجمه محمدرضا اسدی، اندیشه امروز، ۱۳۸۴.
 - مفهوم زمان، ترجمه محمد رنجبر و نادر پورنقشبند، پرسش، ۱۳۸۴.
 - معنای تفکر چیست؟، ترجمه فرهاد سلیمانیان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
 - هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- درباره زندگی و آرای هایدگر نگاه کنید به:
- الزبیتا اتینگر، *هانا آرنت و مارتین هایدگر*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
 - بابک احمدی، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
 - بابک احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
 - والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، سروش، ۱۳۸۱.
 - محمود خاتمی، جهان در اندیشه هایدگر، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴.
 - جف کالیز، *هوارد سلینا، هایدگر: قدم اول*، پردیس دانش، ۱۳۸۵.
 - سیاوش جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
 - دانیلا والگا-نیو، *درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر*، ترجمه محمدرضا قربانی، گام نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Martin Heidegger
- ۲ - fallacy
- ۳ - در فلسفه فساد یا گمراهی (error) با خطا (false) تفاوت دارد، چرا که خطا ناخواسته از انسان سر می‌زند اما گمراهی به معنای در پیش گرفتن راهی است که به مقصود نمی‌انجامد چه از روی سهو و چه از روی عمد.
- ۴ - argumentum ad hominem
- ۵ - Freiburg
- ۶ - Being and Time
- ۷ - Herbert Marcuse، هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹ م.)، فیلسوف و نویسنده آلمانی که به نوشتن درباره سیاست می‌پرداخت و آرای او عمدتاً در دهه ۱۹۶۰ میلادی رواج فراوان داشت.
- ۸ - Dasein
- ۹ - factuality
- ۱۰ - existentiality
- ۱۱ - fallenness
- ۱۲ - نقل ترجمه از کتاب هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، چاپ اول: ۱۳۸۶، صص. ۷۳۶-۷۳۵.
- ۱۳ - deconstruction
- ۱۴ - Jacques Derrida، ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴ م.)، فیلسوف فرانسوی تبار متولد الجزایر و سردمدار جنبش ساختارشکنی.
- ۱۵ - Bavarian، باواریا، ایالتی در جنوب آلمان است که مرکز آن مونیخ است. در آلمانی این کلمه «بایرن» تلفظ می‌شود.
- ۱۶ - Marburg



سر کارل پوپر^۱ (۱۹۰۲-۱۹۹۴ م) بی‌تردید از تأثیرگذارترین فیلسوفان علم در قرن بیستم و همچنین از مهمترین منتقدان مارکسیسم است، اما در مورد شهرت او حرف و حدیث فراوان است.

در مورد اهمیت پوپر و جایگاه راستین او در تاریخ فلسفه اختلافات فراوانی هست. از یک سو شیفتگان او به سخنرانی‌های پرمخاطبش استناد می‌کنند و وی را «فیلسوف قرن» می‌شمارند. از آن طرف سرسخت‌ترین منتقدان پوپر به آشفتگی‌هایی که در پاره‌ای از بهترین آثارش نیز دیده می‌شود، اشاره می‌کنند و مدعاهای نسنجیده او را درباره ذهن و عینیت^۲ نظریه‌ها، که در اواخر عمر خود مطرح کرد، به رخ طرف مقابل می‌کشند. عده‌ای هم خونسردانه پای خود را از دایره این بحث و جدل بیرون می‌کشند و می‌گویند ما هنوز آنقدرها از زندگی و زمانه پوپر فاصله نگرفته‌ایم و قضاوت درباره جایگاه او را باید به فیلسوفان آینده سپرد. در نوشتار زیر از افکار همین گروه اخیر پیروی کرده‌ایم.

پوپر در سال‌های پس از جنگ جهانی اول در وین بزرگ شد و این دوران تأثیر بسیار زیادی بر وی به جا گذاشت. گرچه او خود فرزند و کیلی ثروتمند و مرفه بود اما از نزدیک شاهد فقر و آشوب‌های سیاسی بود. و همین انگیزه کافی بود تا او را به سمت مددکاری اجتماعی بکشاند. پوپر در درمانگاهی که آلفرد آدلر^۳ فرویدی مسلک آن را اداره می‌کرد به کودکان سرراهی یاری می‌رساند و پیداست که برخی از رویدادهای این دوره، بعدها بر فلسفه او مؤثر واقع شد. به احتمال زیاد، همین رویدادها بود که موضوع رساله‌اش را تعیین کرد؛ و بی‌تردید بر برداشت او از وجه تمایز میان علم و سایر فعالیت‌ها از جمله روانکاوی مؤثر افتاد.

پوپر سوسیالیست شد و سرانجام سر از کمونیسم درآورد. پس از آنکه تعدادی از دانشجویان و کارگران معترض کشته شدند، برخی از دوستان کمونیست پوپر مدعی شدند که مرگ این افراد، نیل به مقصود را آسان‌تر خواهد کرد. اما دیدگاه پوپر در خصوص ارزش زندگی انسان و همچنین هدف از انجام فعالیت‌های سیاسی جز این بود. تجربه مذکور منجر به این شد که وی از کمونیسم دست بکشد و بعدها به سلک منتقدان مارکسیسم درآید.

پوپر به دانشگاه وین رفت و مدرک دکترای خود را با رساله‌ای درباره ماهیت روش در روان‌شناسی اخذ کرد و همچنین به او مجوز تدریس ریاضیات و فیزیک در دبیرستان را هم دادند. در همین دوران تدریس وی در مدارس بود که رساله‌اش توجه برخی از اعضای حلقه وین را به خود جلب کرد. این حلقه مرکب بود از گروهی از فیلسوفان، ریاضی‌دانان، فیزیک‌دانان و دیگر افرادی که از جمله اشخاص تأثیرگذار در جنبش پوزیتیویسم منطقی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ میلادی به‌شمار می‌آمدند.^۴ پوپر در بحث‌های این گروه شرکت کرد و مدتی بعد به کمک برخی از اعضای آن توانست نخستین کتاب خود یعنی منطق اکتشاف علمی^۵ را منتشر نماید. کتاب با استقبال فراوانی روبرو شد و از او خواستند که در دانشگاه‌های ایالات متحده و بریتانیا به تدریس بپردازد.

پدر و مادر پوپر که هر دو یهودی مسلک بودند به آیین لوتری گرویدند به این امید که در جامعه آن‌روز وین مورد پذیرش قرار گیرند و فرزندشان را نیز بنا به مناسک این آیین غسل تعمید دادند. با این حال نازی‌ها او را یهودی می‌شمردند. همکاران انگلیسی‌اش به او کمک‌های بسیاری کردند تا از وین خارج شود و در گروه فلسفه کالج دانشگاه، در شهر کریست چرچ^۶ نیوزلند مشغول به تدریس شود. پوپر در طول جنگ جهانی دوم در همان کشور ماند و آثار موسوم به «دوره جنگ»^۷ خود را پدید آورد که عبارت بودند از: فقر تاریخی‌گری^۸ و جامعه باز و دشمنان آن^۹. او پس از جنگ در دانشکده اقتصاد لندن مشغول به کار شد و در آنجا هم به دفاع از دیدگاه‌های خود در زمینه ماهیت علم، سیاست و معرفت‌شناسی پرداخت. ما در این جا به پاره‌ای از آرای او در زمینه فلسفه علم می‌پردازیم.

مسئله استقراء

از زمان هیوم به بعد، فیلسوفان با مشکلی به نام استقراء دست به گریبان بوده‌اند. در «استنباط استقرایی»^{۱۰} از چند مورد مشاهده خاص (که در آن، ویژگی معینی در چند مصداق از یک گونه مشاهده می‌گردد) به یک نتیجه عام می‌رسیم مبنی بر اینکه همه مصادیق آن گونه - چه آن‌ها را مشاهده کرده باشیم و چه نه - همان ویژگی را دارا

هستند؛ بنابراین در استقراء قدرت پیش‌بینی نهفته است. به عنوان مثال: این حلزون کاهو می‌خورد؛ آن یکی هم همین‌طور؛ و آن حلزون دیگر هم. بنابراین همه حلزون‌ها کاهو می‌خورند. ظاهراً اصل کلی زیر، اساس نتایج استقرائی است: اگر تعداد بسیار زیادی از چیزها را تحت همه شرایط ممکن بررسی کنند و [مشاهده شود که] تک‌تک آنها، ویژگی‌ای معینی دارند، آنگاه همه مصادیق آن نوع، ویژگی مذکور را دارا خواهند بود. چنانکه هیوم نشان می‌دهد این اصل را نمی‌توان نه بر مبنای منطق و نه براساس تجربه تبیین کرد؛ و به نظر می‌رسد که این‌ها [منطق و تجربه] تنها ابزارهای مشروعیت‌بخشی است که در انبان داریم.

مسئله‌ای که در این میان مایه نگرانی فلسفه علم است، این است که ظاهراً علوم در بستر استقراء به پیش می‌روند. مسئله صرفاً مربوط به دانش ما درباره حلزون‌ها! نیست، بلکه بخش عمده‌ای از آنچه که عموماً آن را شناخت محقق می‌دانیم - یعنی شناخت علمی که عمیقاً در آزمایش‌های تجربی ریشه دارد - از این حیث در معرض آسیب قرار می‌گیرد. اگر علوم به استقراء وابسته‌اند و استقراء هیچ مبنای عقلانی ندارد، پس آیا پژوهش علمی غیرعقلانی است؟ اگر چنین باشد و بخواهیم درمانی برای سرطان پیدا کنیم، چرا به جای مراجعه به دانشمند، دست به دامان یک رمال نشویم؟ دست کم هزینه‌اش کمتر است!

در این جا با دو معضلی مواجه هستیم که پوپر امید داشت بتواند آنها را حل کند. معقولیت^{۱۱} علم در چیست؟ وجه تمایز علم و سایر حوزه‌ها کدام است؟

پوپر می‌کوشد از مشکل استقراء بپرهیزد و برای انجام این کار ادعا می‌کند که معقولیت علمی عبارت است از ابطال‌پذیری نظریه‌ها و نه اثبات آنها به روش استقراء. این دیدگاه بر بی‌تقارنی منطقی^{۱۲} استوار است. توضیح آنکه چنانکه دیدیم هر تعداد حلزونی را هم که مشاهده کنیم، باز این نظریه کلی و عام که همه حلزون‌ها کاهو می‌خورند اثبات‌ناشده باقی می‌ماند. اما اگر حتی یک حلزون ببینیم که کاهو نخورد، دلیلی برای رد این نظریه کلی به دست داده‌ایم. شاید منطقاً محال باشد که حقیقت یک نظریه با مشاهده اثبات گردد، اما مشاهده حتی یک مورد مغایر، برای ابطال آن کافی است.

فرضیه‌های ابطال‌پذیر

پوپر کوشش‌های علمی را پیشنهاد موقت^{۱۳} فرضیه‌ها یا حدسیاتی می‌داند که هدفشان عبارت است از تبیین بخشی از جهان یا حل پاره‌ای مسائل، و متعاقب آن کوششی جدی برای ابطال آنها با استفاده از آزمایش. هر نظریه یا گزاره کلی را نمی‌توان نظریه‌ای علمی تلقی کرد. پوپر پس از ذکر چنین دیدگاهی در مورد معقولیت علمی، ادعا می‌کند که علم با نظریه‌ها، گزاره‌ها، یا مجموعه‌ای از گزاره‌های ابطال‌پذیر سر و کار دارد که ممکن است در نتیجه آزمایش رد شوند و این خود بخشی از آن تمایزی است که میان علم و سایر فعالیت‌ها فاصله می‌نهد.

پیدا است که برخی نظریه‌ها طبق مبانی منطقی ابطال‌پذیر نیستند؛ فی‌المثل هیچ آزمون تجربی وجود ندارد که بتواند نشان دهد این گزاره که: «حلزون کاهو می‌خورد یا نه» باطل است. اما، درک غیر علمی بودن برخی از نظریه‌ها به مراتب دشوارتر است. فرض کنید که من با این تکرار مداوم این دیدگاه فرویدی خود که ترس ناخودآگاه از نماد پدر^{۱۴} رفتار انسان را برمی‌انگیزاند، شما را به تنگ آورم. شما که دیگر به ستوه آمده‌اید از من می‌خواهید که شواهد تجربی در این زمینه ارائه کنم. به یک کافه می‌رویم تا رفتار انسان‌ها را مورد مشاهده قرار دهیم و شخصی را می‌بینیم که از سر شرم و خجالت نمی‌تواند درخواست نوشیدنی کند. من به راحتی این قضیه را به نفع نظریه خودم مصادره می‌کنم و می‌گویم که دلیل ترس این مرد از صاحب کافه این است که او

مهمترین آثار

شده است، جلد اول درباره افلاطون است و خصوصاً به انگاره «فیلسوف-شاه» او - به عنوان حاکمی آرمانی - می‌تازد. جلد دوم در مورد کارل مارکس است و می‌کوشد با گرفتن اقتدارگرایی را توضیح داده، بگوید که با آن چه باید کرد.

حدس و ابطال^{۱۵} (۱۹۶۳ م.)

این کتاب دنباله دو اثر قبلی است، اصول مختلف ابطال‌پذیری را بسط می‌دهد و آنها را نه تنها در مورد فلسفه علم بلکه در خصوص فلسفه سیاسی نیز به کار می‌بندد.

منطق اکتشاف علمی (۱۹۳۵ م.)

تبیینی از نظریه ابطال‌پذیری به دست می‌دهد، یعنی این دیدگاه که علم نه به روش استقراء بلکه از طریق اثبات قیاسی ابطال نظریه‌های علمی پیشرفت می‌کند. دومین بخش این اثر به نظریه‌ها، آزمودن، احتمال، نظریه کوانتوم و ماهیت اثبات می‌پردازد.

جامعه باز و دشمنان آن (۱۹۴۵ م.)

این کتاب مهمترین اثر پوپر در زمینه فلسفه علوم اجتماعی است و در دو جلد نگاشته

را نماد پدر می‌داند و به همین دلیل از او واهمه دارد. اما از طرف دیگر اگر همان مرد با مشیت، محکم روی میز بکوبد تا توجه صاحب کافه را جلب کند، این بار هم نظریه من به راحتی می‌تواند این قضیه را به نفع خود تمام کند؛ چون من می‌توانم مدعی می‌شوم آن مرد می‌خواهد با عرض اندام بر ترس خود از صاحب کافه، که همان نماد پدر است غلبه کند.

نکته این است که نظریه فروید ابطال پذیر نیست؛ یعنی نتایج تجربی منفی در پی ندارد و به همین جهت از نظر پوپر، علمی نیست. به عکس علم به معنای صحیح کلمه، مشتمل است بر حدسی تهور آمیز که بر نحوه منجر شدن مشاهدات ما به نتیجه، تأثیر می‌گذارد. لذا پوپر می‌گوید:

به همین دلیل با شادمانی اذعان می‌کنم که ابطال گرایانی همچون من بیشتر ترجیح می‌دهند تا مسئله‌ای جذاب را با حدسی تهور آمیز حل کنند، حتی (و علی‌الخصوص) اگر خیلی زود معلوم شود که حدس مان خطا بوده تا اینکه به شرح زنجیره‌ای از بدیهیات نامربوط بپردازند، ... ما با فهمیدن اینکه حدس مان اشتباه بوده است مطالب بیشتری درباره حقیقت یاد می‌گیریم و به آن نزدیک تر می‌شویم.

ممکن است احساس کنید که یک جای کار لنگ می‌زند و از این بابت حق با شماست. آیا به راستی معنای این حرف آن است که دانشمندان فرضیه‌ها را خوار و بی‌مقدار می‌شمارند یا باید چنین کنند؟ دشوار بتوان دانشمندی را تصوّر کرد که با یافتن مثال نقض نظریه محبوبش کلاهش را به آسمان بیاندازد، خصوصاً اگر بنا باشد خرج و مخارج زندگی خود و خانواده‌اش را تأمین کند و یا شهرتش را حفظ کند. مضمون برخی از انتقاداتی که به پوپر وارد شده این است که او نتوانسته علم را به شیوه‌ای صحیح توصیف یا تعریف کند - شاید او از توجه به جنبه اجتماعی کوشش‌های علمی غافل مانده است.

هدف علم

از این گذشته، علم اهدافی عملی دارد؛ ما نیز همانند بیکن امید داریم که علم بتواند زندگی بشر را بهبود ببخشد و مبنایی برای انتخاب و باور آوردن فراهم سازد. اما اگر بنا به قول پوپر هرگز ندانیم که یک نظریه صحیح است یا خیر، آنگاه از کجا بدانیم که کدام یک از نظریه‌هایی که تاکنون ابطال نشده، می‌تواند بهترین راهنمای ما باشد؟ پاسخ پوپر کمی اعصاب خردکن است: نظریه‌هایی که از آزمون‌هایی بی‌وقفه سربلند بیرون آمده‌اند راه را به ما می‌نمایانند. هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم این حرف درست است، مگر اینکه دوباره به دامان استقراء بیفتیم.

اگر در موقعیت‌های واقعی تعمق کنیم مسئله از این هم که هست بغرنج‌تر می‌شود. اول از همه اینکه نظریه‌های علمی صرفاً گزاره‌هایی راجع به موضوعات کم‌اهمیتی [مثل حلزون نبوده، بلکه گاهی ساختارهای گسترده‌ای هستند که فرضیه‌های دیگری هم به کمک آن‌ها آمده است. آزمودن موقعیت‌ها نیز به نوبه خود به نظریه‌های دیگری وابسته است، به‌ویژه به نظریه‌ای درباره کارکرد صحیح تجهیزات و ماهیت دقیق شرایط اولیه جهت انجام آزمایش. اگر



طبق اصل خطاپذیری این گزاره که «همه قوها سفید هستند» هرگز نمی‌تواند اثبات شود؛ اما تنها یک قوی سیاه [به عنوان مثال نقض] می‌تواند این گزاره را باطل کند.

نتیجه‌ای به دست آمد که موجب ابطال نظریه بود، می‌توان آن را به هر نقطه‌ای از این حجم عظیم مدعیات و پیش فرض‌های نظری نسبت داد و در بنیان نظریه - هر چه که باشد - تغییری ایجاد نکرد. اگر نتیجه دلخواه به دست نیامده است، احتمالاً تجهیزات آزمایشگاه نیاز به تنظیم مجدد دارد!

برخی معتقدند گزاره‌های مبتنی بر مشاهده خود مالا مال از نظریه هستند. یعنی تمامی مشاهدات، خود به نظریه‌هایی اتکا دارند، ولو نظریه‌های بسیار خرد. پوپر این سخن را می‌پذیرد و می‌گوید گزاره‌های مبتنی بر مشاهده، همانند گزاره‌های نظری، موقتی هستند، از روی عادت پذیرفته می‌شوند و جا دارد که در معرض آزمون قرار گیرند. او می‌نویسد:

بدین سان بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز «مطلقاً» ندارد. علم بر اساس مستحکمی استوار نیست، گویی مبنای تهور آمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده که در درون باتلاقی فرو رفته‌اند؛ اما نه به سوی شالوده‌ای طبیعی و «معلوم».^{۱۴}

با توجه به آنچه که گفته شد، آیا باز هم قابل قبول است که بگوییم نظریه، چیزی است که بتواند ابطال گردد؟ پاسخ عده‌ای به این پرسش مثبت است و خیل طرفداران پوپر راه او را در این زمینه ادامه می‌دهند.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده پوپر به فارسی:

- فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰.
 - جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند (خوارزمی، ۱۳۶۵)؛ ترجمه علی اصغر مهاجر (انتشار، ۱۳۶۴)؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (گفتار ۱۳۷۶؛ نیلوفر، ۱۳۸۵).
 - جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹)؛ جستجوی همچنان باقی: زندگی‌نامه فکری و خودنوشت، ترجمه سیامک عاقلی (نشر گفتار، ۱۳۸۰).
 - منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
 - شناختی عینی، برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
 - سرچشمه‌های دانایی و نادانی، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
 - اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
 - جهان‌گراییها، دو پژوهش درباره علیت و تکامل، ترجمه عباس باقری، فرزانه روز، ۱۳۸۱.
 - زندگی سراسر حل مسئله است، ترجمه شهریار خواجه‌ان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
 - آزادی و مسئولیت روشنفکران، ترجمه کورش زعیم، ایران‌مهر، ۱۳۸۵.
- درباره زندگی و آرای پوپر نگاه کنید به:
- برایان مگی، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.
 - آلن، ف، چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
 - جرمی شی یرمو، اندیشه سیاسی کارل پوپر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ماهی، ۱۳۷۷.
 - ساندرا پرالانگ و ایان پارلز یاروی، جامعه باز پوپر پس از پنجاه سال: تداوم موضوعیت بحث پوپر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
 - رضا داوری اردکانی، سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴.
 - مارک آمادئوس نوتورنو، کارل پوپر، ترجمه محمد سعیدی مهر، رویش نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Sir Karl Popper
- ۲ - objectivity
- ۳ - Alfred Adler
- ۴ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۹ در بخش مربوط به ویتگنشتاین.
- ۵ - *The Logic of Scientific Discovery*
- ۶ - Christchurch
- ۷ - War work
- ۸ - *The Poverty of Historicism*
- ۹ - *The Open Society and Its Enemies*
- ۱۰ - inductive inference
- ۱۱ - Rationality
- ۱۲ - logical asymmetry، به این معنا که میان اثبات و ابطال تقارن و توازنی وجود ندارد، چنانکه در ادامه توضیح داده شده است.
- ۱۳ - father-figure
- ۱۴ - ترجمه این بند از مأخذ زیر آورده شده است: آلن، ف، چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۹.
- ۱۵ - *Conjectures and Refutations*

تصویری که یک اگزیستانسیالیست را روشنفکری کافه‌نشین معرفی می‌کند که یک‌بند سیگار می‌کشد و کلاه بر سر می‌گذارد، عمدتاً برگرفته از شخصیت سارتر است. و درون مایه‌های نوشتارهایش - به‌ویژه اهمیت اگزیستانس^۲ فردی، آزادی انسان و همچنین نبود ارزش‌های عینی - دقیقاً درون مایه‌هایی اگزیستانسیالیستی است.

سارتر در خانواده‌ای مرفه و متعلق به طبقه متوسط به دنیا آمد. با وجود این، در دوران کودکی او هیچ خبری از نشاط و شادمانی نبود. او در خانه پدر بزرگ مادری خود کارل شوابتزر^۳ که فردی بسیار سختگیر و مقتدر بود، بزرگ شد به این علت که پدرش وقتی یک سال بیشتر نداشت در گذشته بود. سارتر پسر چندان زیبایی نبود، قد و قامت کوتاهی داشت و به خاطر چشمش، نگاهش طوری بود که همیشه خیال می‌کردی دارد چپ چپ نگاهت می‌کند. همبازی‌های کمی داشت و در همان سنین کودکی بیشتر وقت خودش را به خواندن و نوشتن در کتابخانه پدر بزرگش می‌گذراند. همچنین رابطه او با مادرش هم عجیب بود. مادرش او را لوس بار آورده بود، لباس‌های پر زرق و برق به تنش می‌پوشاند و می‌گذاشت موهایش بلند شود، تا اینکه پدر بزرگ این کارها را قدغن کرد.

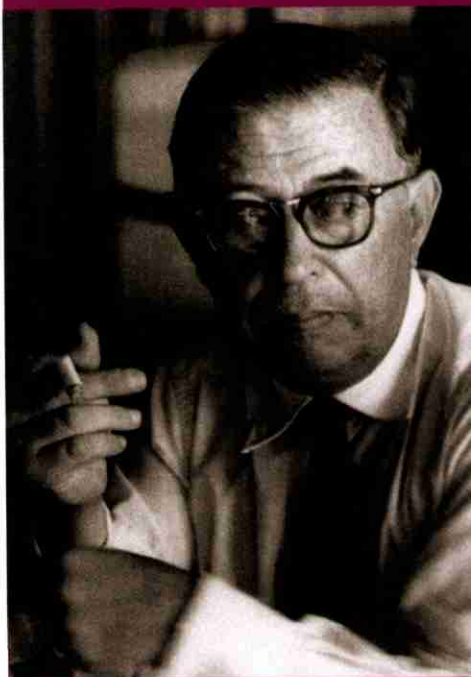
علی‌رغم همه این سختی‌های دوران کودکی، از همان سنین بسیار پایین معلوم بود که سارتر بسیار باهوش است، یا به قول خودش «بچه‌ای اعجوبه» بود (گرچه مطمئن نمی‌توانسته این کلمه را به خوبی تلفظ کند). و می‌دانیم که این اعجوبه به یکی از مشهورترین متفکران قرن بیستم تبدیل شد. سارتر احتمالاً از حیث گستردگی دامنه دستاوردهایش منحصر به فرد است. او علاوه بر این که فیلسوف قابل‌اعتنایی بود، نویسنده، نمایش‌نامه‌نویس و زندگی‌نامه‌نویس بسیار بزرگی هم بود و در سال ۱۹۶۴ میلادی جایزه ادبی نوبل را به وی اعطا کردند، اما او آن را نپذیرفت و گفت که نمی‌خواهد به «یک نهاد استحاله شود».

هستی و نیستی

طرح این پرسش که آیا کودکی سارتر بر زندگی بزرگسالی‌اش تأثیر گذاشته یا نه، در مورد این فیلسوف تا حدودی متناقض‌گونه است چرا که سارتر به تمام و کمال فیلسوف آزادی است. او به هیچ وجه بر این باور نبود که مردم به دلیل وقایعی که در گذشته برایشان اتفاق افتاده است، محکومند به نوعی خاص از زندگی؛ بلکه عموماً سارتر را اومانیستی دوآتشه می‌دانند که دغدغه‌اش پرداختن به الزاماتی است که افراد در انتخاب مسیر زندگی خود و همچنین جانبداری از شیوه اخلاقی خاص با آن مواجه می‌شوند. با اینکه که دیدگاه مذکور چندان از حقیقت بی‌بهره نیست، اما فلسفه سارتر غریب‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌آید.

بخشی از غرابت فلسفه او، به سبب شیوه او در مفهوم‌سازی از آگاهی و سوژه انسانی است. سارتر در کتاب هستی و نیستی^۴ که در سال ۱۹۴۳ منتشر کرد و مهمترین اثر اگزیستانسیالیستی وی محسوب می‌شود، هستی را به دو قلمرو اصلی تفکیک کرد: هستی برای خود^۵ که عبارت است از آگاهی؛ و هستی در خود^۶ که همه چیزهای دیگر است. او می‌گفت که ویژگی هستی برای خود «نیستی»^۷ است یا به عبارت دیگر تهی‌بودگی در دل هستی جای دارد. اما به راستی منظور سارتر از این حرف چیست؟ منظور او به زبان ساده این است که چیزی به نام گوهر یا ذات^۸ انسانی در کار نیست. آگاهی همواره از پایگان مفروض اشیاء جداست. امکانی است ناب و تهی که آزادی‌اش در خودش است.

این دیدگاه پیچیده است و برای فهم آن می‌توان مفهوم نفی^۹ در فلسفه سارتر را پی گرفت. این مفهوم عبارت است از توانایی فهم این امر که وضع بر چه منوال نیست. این مفهوم در تمام مجموعه نگره‌هایی^{۱۰} متجلی است که هستی برای خود، می‌تواند نسبت به ابژه‌هایی که به آنها معطوف می‌شود، اتخاذ نماید. شاید مهمترین آنها عبارت باشد از توانایی هستی برای خود، در فراتر رفتن از وضع موجود و پیش‌نگری در آینده‌ای گشاده و واجد امکان‌هایی نامحقق - یعنی تصوّر اینکه وضع چطور می‌توانست باشد. بدین معنا، آزادی هستی برای



ژان پل سارتر^۱ (۱۹۰۵-۱۹۸۰ م.) فیلسوفی است که آثارش - خصوصاً در دنیای انگلیسی‌زبان - معرف جنبش اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم محسوب می‌شود.

خود عبارت است از این امکان دائمی که چیزها می‌توانست جز این باشند که هست. انسان‌ها به آسانی نمی‌توانند با این آزادی کنار بیایند و با آن زندگی کنند. با درک این که آینده همواره اساساً در پردهٔ شک و گمان است، چیزی به نام اضطراب^{۱۱} پدید می‌آید. سارتر می‌گوید افراد برای گریز از اضطراب به راهبردهایی موسوم به «ایمان بد»^{۱۲} متوسل می‌شوند یعنی می‌کوشند آزادی‌ای که لاجرم از آن ایشان است را انکار کنند.

ایمان بد

چند مثال مشهور در این زمینه وجود دارد که این نکته را به خوبی روشن می‌کند. سارتر از ما می‌خواهد روابط بین زن و مردی را در نظر بگیریم که زن می‌داند مرد می‌خواهد او را اغفال کند. مرد، دست زن را می‌گیرد اما زن به جای آنکه مستقیماً با موضوع مواجه شود و درخواست او را بپذیرد یا رد کند وانمود می‌کند که متوجه نشده است. زن دست خود را در همان وضعیت رها می‌کند گویی که شیئی بیجان است و هیچ ربطی به او ندارد. بدین ترتیب زن با نفی فاعلیت خود، از زیر بار انتخاب می‌گریزد. مثال دوم، پیشخدمت بسیار پرشور و حرارتی است که نقشش را زیاده از حد جدی بازی می‌کند. سارتر معتقد است که خدمتکار می‌کوشد خود را در این نقش مستحیل کند؛ یعنی چنان کند که گویا هر کاری که انجام می‌دهد یا هر حرفی که می‌زند برخاسته از «پیشخدمت بودن» اوست. و البته که از نظر سارتر واقعیت کاملاً چیز دیگری است. انسان انتخاب می‌کند که پیشخدمت باشد، همچنین در هر موقعیتی باز دست به انتخاب می‌زند، چرا که هیچ انسانی آن نوع هویتی را که پیشخدمت در «پیشخدمت بودن» خود در پی آن است، در خود ندارد.

گونه‌ای از همین ایمان بد نیز در نحوهٔ نگرش مردم به مسائل اخلاقی رخ می‌نماید. به عنوان نمونه، افراد می‌توانند با تظاهر به جدیت نسبت به یک سپهر اخلاقی قابل قبول، از آزادی‌ای که لاجرم متعلق به ایشان است بگریزند. یعنی چنان وانمود کنند که گویی تمامی رفتارهایشان را قانون اخلاقی الزام‌آوری معین کرده است و مثلاً می‌گویند: «دوست دارم کمکت کنم اما نمی‌توانم، این کار درست نیست». و از نظر سارتر این کار عقلانی کردن بیش از حد قضیه است. او در کتاب مشهور خود/اگزیستانسیالیسم و اومانیزم^{۱۳} مثال جوانی را ذکر می‌کند که نمی‌داند به نهضت آزادیبخش فرانسه بپیوندد و علیه آلمان‌ها بجنگد و یا در خانه بماند و از مادرش مراقبت کند. او نشان می‌دهد که بعید است بتوان هیچ سرمشق روشنی برای دست زدن به انتخاب در این گونه موارد پیدا کرد. به عنوان مثال، اخلاق مسیحی هیچ راهی را برای دست زدن به انتخاب بین هدف عام مبارزه برای کل جامعه و یا هدف خاص کمک به یک شخص جهت زنده ماندن او، پیش پای فرد نمی‌گذارد. سارتر نتیجه می‌گیرد همهٔ آن چیزی که می‌توان گفت این است که انتخاب‌های اخلاقی که فرد بر می‌گزیند تنها و تنها از آن اوست و خود او مسئولیت کامل آنها را به عهده دارد. تمام آن چیزی که مردم می‌توانند انجام دهند عبارت است از انتخابی درست در پرتو درک کامل این مسئله که دارند آزادانه انتخاب می‌کنند.

اما این حقیقت که هستی برای خود همواره و لاجرم آزادانه است بدین معنا نیست که افراد بیرون از مکان و زمان دست به

مهمترین آثار

استعلای خود (۱۹۳۶ م.)

این اثر به تبیین برداشتی پدیدارشناسانه از خود می‌پردازد که بیشتر از آن به عنوان یک پرساخت یاد شده است تا منبع یگانه رفتار و شخصیت فرد.

تهوع^{۱۴} (۱۹۳۸ م.)

شاید مهمترین رمان اگزیستانسیالیستی سارتر باشد که در آن تلویحات فلسفی امکان‌های اگزیستانس را به واسطهٔ تجربیات شخصیت اصلی رمان یعنی آنتوان روکانتن^{۱۵} و به شکل دفترچه خاطرات روزانه بیان می‌کند.

طرح نظریهٔ احساسات^{۱۶} (۱۹۳۹ م.)

این اثر، برخلاف دیدگاه‌های سنتی که احساسات را عمدتاً ناگزیر و غیرقابل گزینش می‌داند به بیان این دیدگاه می‌پردازد که احساسات به طور فعالانه بر ساخته می‌شوند تا تجربهٔ ما را از جهان استحاله کنند.

هستی و نیستی (۱۹۴۳ م.)

اثر اصلی سارتر که در آن به تحلیل هستی برای خود (آگاهی) می‌پردازد. در این کتاب مباحث تازه و جذابی دربارهٔ اضطراب، ایمان بد، جدیت، بودن برای دیگران، و سایر عناصر بنیادین اگزیستانسیالیسم آمده است.

اگزیستانسیالیسم و اومانیزم (۱۹۴۸ م.)

اثری مشهور که در آن سارتر به دفاع از اگزیستانسیالیسم در مقابل نقدهایی می‌پردازد که علیه آن اقامه شده است. همچنین مباحث «وانهادگی»^{۱۷} و فقدان یک سپهر اخلاقی عینی را طرح می‌کند.

نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۰ م.)

خوانشی مارکسیستی از اگزیستانسیالیسم. این اثر عقب‌نشینی سارتر را از موضع تأکید اگزیستانسیالیستی بر آزادی مفرط و در عوض تأکید وی را بر قیود اجتماعی و تاریخی مؤثر بر انتخاب انسان نشان می‌دهد.

انتخاب می‌زنند، بلکه با اختصاصات مربوط به موقعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند - فی‌المثل اینکه دزدی با خود چاقو حمل می‌کند - و همچنین واقع‌بودگی^{۱۴} زندگی معین خودشان به‌رو هستند. واقع‌بودگی در این جا به همه آن چیزهایی درباره‌ی شخص اشاره دارد که او هرگز نمی‌تواند آنها تغییر دهد، از آن جمله است: سن، جنسیت، ویژگی‌های ژنتیکی. بنابراین انتخاب در زمینه‌ی معینی صورت می‌گیرد، لذا آزادی آگاهی را نمی‌توان به این پندار تعبیر کرد که مردم مطلقاً آزاد هستند که هر کاری که خواستند بی‌درنگ انجام دهند.

آزادی انسان و خود

نکته‌ی جالب توجه در این میان عبارت است از نقش خود^{۱۵} و نسبت آن با آزادی انسان (خود، نخستین بار به‌طور کامل در یکی از کتاب اولیه او با عنوان /ستعلای خود^{۱۶} مورد بررسی قرار گرفته بود). سارتر منکر این امر است که افراد خود ذاتی دارند. در واقع بخشی از این مسئله که فلسفه او اگزیستانسیالیستی است برمی‌گردد به این مدعای او که اگزیستانس مقدم بر ذات است. ما نخست اگزیستانس (هستی) داریم؛ «خود»ی که متعاقباً چنان می‌شویم برساختی است که در نتیجه‌ی تجربه و رفتار ساخته و بازساخته می‌شود. بنابراین در اصل، خود چیزی است که می‌تواند تغییر کند، و از نو ساخته شود. اما در عمل، به سادگی نمی‌توان عملی را برگزید که از اساس با پروژه‌ی بنیادین خود^{۱۷} در تعارض باشد. در نتیجه خودی که داریم محدودیت دیگری بر کاربست آزادی‌ای که لاجرم به هستی برای خود تعلق دارد، تحمیل می‌کند.

ما در شرح آرای سارتر بر بنیان‌های فلسفی برداشت او از آزادی تمرکز کردیم. در نتیجه به‌نظر آمد که فلسفه‌اش تقریباً به‌تمامی معطوف به فرد است حال آنکه این سخن چندان مقرون به صحت نیست. می‌شد از زاویه دیگری به آثار سارتر ورود پیدا کرد - مثلاً از منظر آخرین کتاب او یعنی نقد خرد دیالکتیکی^{۱۸} - و در نتیجه تصویر متفاوتی عرضه کرد. تعهد او به سیاست‌های جناح چپ، علاقه‌اش به تأمل در باب تحرکات گروه‌های اجتماعی، و این حقیقت که در زمانه‌ای می‌زیست که آشوب‌های سیاسی و اجتماعی بسیاری در کار

سارتر می‌گوید اینکه کسی هویت خود را در نقش یک «پیشخدمت» بیابد، مثالی است از ایمان بد؛ یعنی دست کشیدن از آزادی مطلق و مستحیل شدن در یک نقش.



بود، همه و همه بدین معنا بود که او به ناچار می‌بایست از دغدغه‌های مطرح شده در آثار اولیه خود فراتر برود. در آغاز دهه ۱۹۶۰ میلادی و با رواج ساختارگرایی و ظهور پساساختارگرایی و پست مدرنیسم در اروپای قاره‌ای^۱، فلسفه اگزیستانسیالیستی اولیه سارتر تا حد زیادی از رونق افتاده بود.

اما مباحث باب روز حلقه‌های فکری، هرگز ثابت و بدون تغییر نیست و چندی است که می‌توان گرایشی را به احیای آثار سارتر در این محافل مشاهده کرد. تردیدی نیست که سارتر تا زمان مرگ خود در سال ۱۹۸۰ میلادی همچنان محبوبیت خود را در نزد مردم فرانسه حفظ کرد. در تشییع جنازه او در پاریس بیش از ۲۰ هزار نفر شرکت کردند و انبوهی جمعیت آنچنان بود که وقتی دوست قدیمی و همدم او یعنی سیمون دوبوار^۲ به گورستان رسید، جای سوزن انداختن نبود. بیست و چند سال از این قضیه می‌گذرد و مردم همچنان از مقبره او بازدید می‌کنند، مقبره‌ای که دیگر اکنون سیمون دوبوار هم با پاس احترام و علاقه میان آن‌دو، در همانجا مدفون است.

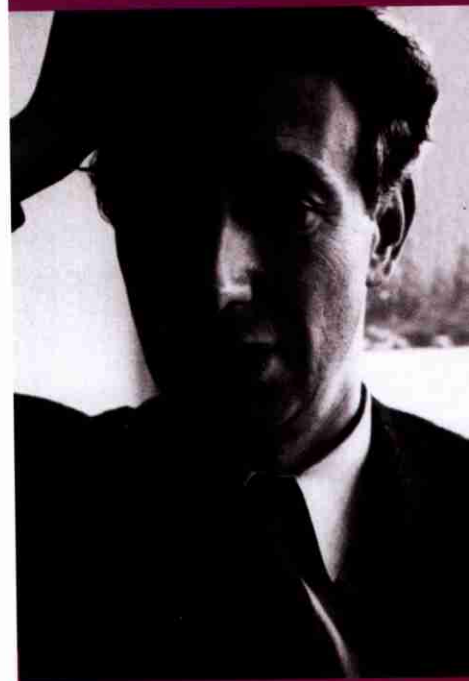
کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده سارتر به فارسی:

- ادبیات چیست؟، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، نشر زمان، ۱۳۴۸.
- دیوار، ترجمه صادق هدایت، تهران، پرستو، ۱۳۴۹.
- طرحی در باب تئوری هیجانات، ترجمه محمدحسین عباسپور تمیجانی، مروارید، ۱۳۵۶.
- اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی (مروارید، ۱۳۶۱)؛ (نیلوفر، ۱۳۷۶).
- دست‌های آلوده، ترجمه جلال آل احمد، تهران، فردوس، ۱۳۷۶.
- در دفاع از روشنفکران، ترجمه رضا سیدحسینی و مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰.
- زیبایی‌شناسی، ترجمه رضا شیرمرز، آهنگ، ۱۳۸۵.
- کلمات، ترجمه ناهید فروغان (ققنوس، ۱۳۸۶)؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (نیلوفر، ۱۳۸۷).
- تهوع، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷.
- درباره زندگی و آرای سارتر نگاه کنید به:
- تادی، فیلیپ مالکوم والر، سارتر: قدم اول، ترجمه روزبه معادی، شیرازه، ۱۳۷۹.
- پل استراترن، آشنایی با سارتر، ترجمه زهرا آرین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- بابک احمدی، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Jean-Paul Sartre
- ۲ - اگزیستانس (existence) را به هستی و وجود تعبیر کرده‌اند، با این حال به دلیل اهمیت و بار معنایی خاص این کلمه در مکتب اگزیستانسیالیسم و همچنین معانی ضمنی متدرج در واژه‌های هستی و وجود، در این فصل بجاست که از خود واژه اگزیستانس در ترجمه بهره گرفته شود.
- ۳ - Karl Schweitzer
- ۴ - Being and Nothingness
- ۵ - Being for-itself، که از آن به وجود فی‌نفسه هم یاد می‌کنند.
- ۶ - Being in-itself، که آن را به وجود لنفسه هم برگردانده‌اند.
- ۷ - Nothingness
- ۸ - essence
- ۹ - Negation
- ۱۰ - attitude
- ۱۱ - anguish، که آن را به دلشوره و تشویش هم برگردانده‌اند.
- ۱۲ - bad faith، این اصطلاح را به «سوء نیت»، «دورویی و ریاکاری» هم ترجمه کرده‌اند.حنایی کاشانی یادداشتی در خصوص ترجمه این اصطلاح دارد و همو عبارت «ایمان بد» را برگزیده است. نگاه کنید به: جهان کتاب، شماره ۸۱-۸۲ (تیرماه ۱۳۸۷).
- ۱۳ - Existentialism and Humanism
- ۱۴ - facticity
- ۱۵ - self
- ۱۶ - The Transcendence of the Ego
- ۱۷ - fundamental project of the self
- ۱۸ - Critique of Dialectical Reason
- ۱۹ - در خصوص تفاوت فلسفه قاره‌ای و تحلیلی نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۳، بخش کارل مارکس.
- ۲۰ - Simone de Beauvoir، نویسنده کتاب جنس دوم.
- ۲۱ - La Nausee
- ۲۲ - Antoine Roquentin
- ۲۳ - Sketch for a Theory of Emotions
- ۲۴ - abandonment



فیلسوفِ خلاقِ بودن کار چندان آسانی نیست. مگر نه این است که با پیشینهٔ ۲۵۰۰ سال تفکر، به‌دست تیزهوش‌ترین انسان‌هایی که می‌توان تصوّر کرد و آن هم فقط دربارهٔ حدود چهار پرسش مواجهیم. پس جداً آفرین به کسی که رؤیای ایجاد تغییر در پارادایم فلسفی را در سر می‌پروراند! به همین دلیل است که باید خیلی از نق و نوق‌هایی را که دربارهٔ ای. جی. آیر می‌زنند، نشنیده گرفت. می‌گویند او متفکر برجسته‌ای است، اما خلاق نیست؛ دیدگاه‌های دیگران را به جهان انگلیسی زبان آورده است؛ در به هم آمیختن افکار دیگران استاد است. می‌توان همهٔ این‌ها بود و در عین حال یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن بیستم هم به‌شمار آمد. آیر کمترین کاری که کرد این بود که دامنهٔ سنت تجربه‌گرایی انگلستان را - سنتی که ریشه در آرای متفکران برجسته‌ای نظیر لاک، برکلی و هیوم دارد - به دوران معاصر کشاند. شاید چنین رویکردی به فلسفهٔ آیر، بتواند این نق و نوق‌ها را بخواباند. در این جا به همین شیوه متوسل شده‌ایم.

آیر در لندن به دنیا آمد. او فرزند جولز آیر، که در سن ۱۷ سالگی از سوئد به انگلستان مهاجرت نموده، و راینه سیتروئن^۲ بود. دایی او همان کسی بود که نام خانوادگی‌اش را بر روی شرکت معروف اتومبیل‌سازی خود نهاد.^۳ آیر تک فرزند بود و دوران کودکی‌اش را کمابیش تنها بود اما هنگامی که به کالج اتون^۴ رفت وضع کمی بهتر شد و سرانجام سر از کالج کریست چرچ^۵ آکسفورد^۶ در آورد، جایی که به او حیاتی تازه بخشید. آیر در آنجا به خواندن تاریخ و فلسفه روی آورد و بنا به توصیهٔ مربی خود، گیلبرت رایل^۷ معروف، یک سال را در وین گذراند و در جلسات حلقهٔ وین^۸ شرکت کرد. ماحصل این یک سال مطالعه، کتاب زبان، حقیقت و منطق^۹ بود که با وجود حجم کم، به یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌های قرن بیستم بدل شد.

در سال ۱۹۴۰ میلادی دوره مطالعات او جهت مدرسی دانشگاه در آکسفورد ناتمام ماند، زیرا به جنگ فراخوانده شد، به نیروهای ولز پیوست و دست آخر در فعالیت‌هایی اطلاعاتی و از جمله بازجویی از زندانیان آلمانی مشارکت کرد. آیر در اثنای جنگ از همسر اولش جدا شد. زندگی خصوصی او پس از این قضیه، به چند مورد آشنایی و دو بار ازدواج ختم شد. روابط شخصی آیر چندان روشن و مشخص نبود.

او پس از جنگ در یونیورسیتی کالج لندن^{۱۰} به سمت استادیاری رسید و در همین جا بود که گروه فلسفه را به مرکزی قوی برای فعالیت‌های فلسفی تبدیل کرد. همهٔ شواهد و قرائن حاکی از آن است که آیر از زندگی در لندن لذت می‌برد، و خصوصاً از شبهای آن. بعد از سیزده سال فعالیت در یونیورسیتی کالج و پس از مشاگره‌ای کوتاه کرسی کالج ویکم^{۱۱} در آکسفورد را به‌دست آورد و تا سال ۱۹۷۹ میلادی همین منصب را حفظ کرد. او پس از بازنشستگی نیز همچنان در مسائل اجتماعی، سیاسی و فلسفی فعالانه مشارکت می‌نمود.

آیر مرگ موقت را هم تجربه کرد و این قضیه مربوط به هنگامی می‌شود که او به مدت چند دقیقه دچار ایست قلبی گردید، اما سرانجام احیا شد. تجربه‌ای که آیر به‌طور مفصل از آن سخن گفته است و طی آن، نور سرخ روشنی را می‌بیند که بر جهان فرمان می‌راند، از رودخانه‌ای (احتمالاً رود استیکس^{۱۲}) می‌گذرد و با دو تن از کارگزاران این نور، که «فضا» و «زمان» را می‌پایند روبه‌رو می‌شود. با این همه، معلوم نیست که خود آیر هم از این تجربه، طرف‌چندانی بسته باشد. او که در تمام طول عمرش یک انسان‌باور و آزاداندیش بود، پس از این تجربه نیز خود را «خداناباوری از نو زاده شده» خواند.

او کتاب زبان، حقیقت و منطق خود را هنگامی منتشر کرد که ۲۴ سال بیشتر نداشت و همان‌طور که خودش هم بعدها اذعان کرد [این کتاب]: «کتابی است که یک جوان آن را نوشته ... و در نوشتن آن زیادی احساسات به خرج داده شده است، یعنی بیش از آن حدی که اغلب فیلسوفان به خود اجازه بروز آنها را می‌دهند». کتاب مذکور توفانی به پا کرد و این خود یکی از دلایل جذابیت آن به‌شمار می‌رفت. آیر در این کتاب مدعی بود که از متافیزیک دست شسته، ماهیت معنا و حقیقت را معین کرده، مدعیات اخلاقی را به بروز احساسات فرو کاسته، بی‌معنا بودن دین‌مداری را اثبات نموده، مشکل استقرار را حل کرده، به مسائل مربوط به خود و جهان خارج پرداخته، و فهمی از غایت و هدف راستین فلسفه ارائه کرده است. پرداختن به این همه مطلب، آن هم در کتاب

آلفرد جولز آیر^۱ (۱۹۱۰-۱۹۸۹ م.) فیلسوفی تجربی و متعلق به سنت تجربه‌گرایان انگلیسی همچون لاک، بارکلی و هیوم بود و کوشش بسیاری کرد تا پوزیتیویسم منطقی را در جهان انگلیسی زبان رواج دهد.

کم حجمی در حدود ۱۵۰ صفحه، جداً که خوب است.

حقایق و تصوّرات

بن مایه کتاب مذکور را اصلی تشکیل می‌دهد که معین می‌کند آیا یک گزاره معنادار هست یا خیر؛ نتایج کتاب از همین اصل منتج می‌شود. آیر به پیروی از هیوم و پوزیتیویست‌های منطقی^{۱۲} حلقهٔ وین، میان دو گونه گزارهٔ اصیل تمایز می‌نهد. به زبان هیوم، این تمایز عبارت است از تمایز میان روابط تصورات و امور واقع. اولی، گزاره‌های ضروری منطق و ریاضیات است و دومی گزاره‌های تجربی، گزاره‌هایی که صدق یا کذب آنها به این امر بستگی دارد که جهان به‌واقع چگونه باشد. نوع دیگری از گزاره‌ها نیز وجود دارد، گزاره‌هایی که در پرتو قراردادهای نمادین یا ماهیت واقعی جهان صادق یا کاذب نیستند. چنانکه خواهیم دید، آیر نیز، همانند هیوم، اینها را شبه‌گزاره می‌خواند. اما، او پا را از این هم فراتر می‌گذارد و دیدگاهی را عرضه می‌کند در این خصوص که دقیقاً چه چیز سبب می‌شود پاره‌ای از گزاره‌ها معنادار و برخی دیگر بی‌معنا باشند.

همان‌گویی^{۱۳} و احکام ریاضیات و منطق، به‌نوبهٔ خود جذاب هستند، اما پیداست که اقدام فلسفی در زمینه عبارت خواهد بود از فرق نهادن میان گزاره‌های تجربی و شبه‌گزاره‌ها. آیر می‌گوید که در این خصوص اصل اثبات‌پذیری^{۱۴} (تحقیق‌پذیری) باید راهنمای ما قرار گیرد. او می‌نویسد:

معیاری که برای آزمودن اصالت احکام به‌ظاهر حقیقی به‌کار می‌گیریم همانا معیار اثبات‌پذیری است. می‌گوییم یک جمله به‌واقع برای هر شخصی معنادار است، اگر و تنها اگر آن شخص بداند چگونه می‌تواند گزاره‌ای را که ادعای بیان آن را دارد، اثبات نماید؛ یعنی در این صورت که آن فرد بداند چه مشاهداتی، و تحت چه شرایط معینی، او را به پذیرش آن گزاره به‌عنوان گزاره‌ای صادق رد آن به‌عنوان حکمی کاذب رهنمون خواهد شد.

این اصل فارغ از قید و شرط نیست. آیر بین اثبات‌پذیری عملی و اساساً قابل اثبات بودن تمایز می‌نهد. به‌عنوان مثال، ممکن بود گزارهٔ «نیمهٔ پنهان ماه کوه‌های بسیاری دارد.» هنگامی که آیر در اتون تدریس می‌کرد، فاقد اثبات‌پذیری عملی بود، اما اساساً قابلیت اثبات‌پذیری داشت. مشاهدات لازم برای تعیین صدق یا کذب این مدعا معلوم بود، اما از حیث عملی انجام این مشاهدات میسر نبود. بدین ترتیب، آیر می‌گوید جمله مذکور معنادار است چرا که اساساً امکان اثبات آن وجود دارد.

آیر تمایز دیگری را نیز میان اثبات‌پذیری متقن و محتمل پیش می‌کشد. بنا به گونهٔ نخست که حلقهٔ وین مدافع آن بود، صرفاً اثبات‌پذیری قطعی و تردیدناپذیر را می‌توان پذیرفت. حال آنکه در شکل دوم – که خود آیر نیز این موضع را اتخاذ می‌کند – صرف امکان مشاهداتی که گزاره‌ای را محتمل سازد، کفایت می‌کند. آیر به این دلیل جانب نظریهٔ اثبات‌پذیری محتمل را می‌گیرد تا از برخی مشکلات خاص که گزاره‌های مربوط به گذشته و احکام نظری کلی با آن مواجه‌اند، اجتناب کند. ممکن است هرگز نتوان این مدعاها را به‌صورت قطعی اثبات یا رد نمود، اما صرف امکان مشاهده می‌تواند سخن گفتن از احتمال صدق یا کذب این گزاره‌ها را ممکن سازد و بنا به نظر آیر همین امر برای متمایز کردن آنها از گزاره‌های بی‌معنا کفایت می‌کند.

زیانی که از این حیث به [گزاره‌های] متافیزیکی وارد می‌آید، چشمگیر است. کدام تجربهٔ حسی می‌تواند هر گونه ادعایی را دربارهٔ صدق یا کذب ماهیت بنیادین اشیاء، یعنی چیزها جدای از تجربه، اثبات کند؟ آیر در خصوص صورت^{۱۵} با خشم

مهمترین آثار

زبان، حقیقت و منطق (۱۹۳۶ م.)

کتابی که مایهٔ شهرت آیر شد و تعبیر او را از اصل اثبات‌پذیری به دست می‌دهد، او با بهره گرفتن از این اصل به موضع‌گیری در خصوص متافیزیک، حقیقت، اخلاق، دین، خود و غایت فلسفه می‌پردازد.

مبانی شناخت تجربی (۱۹۴۰ م.)

برداشتی از دیدگاه‌های اولیهٔ آیر عرضه می‌کند (که بعدها جرح و تعدیل فراوانی در آن صورت گرفت) و مدعی است که سخن گفتن از اشیاء فیزیکی را می‌توان به محتوای حسی واقعی و محتمل تعبیر کرد.

مسئله شناخت (۱۹۵۶ م.)

تأملاتی درخشان دربارهٔ مشکل استقراء و همچنین تحلیلی از شناخت، که به شخص حق می‌دهد نسبت به برخی گزاره‌ها یقین داشته باشد.

پرسش‌های بنیادین فلسفه^{۱۶} (۱۹۷۳ م.)

کتابی عالی هم برای مبتدیان و هم دانشجویان سطوح بالا که نه تنها به طرح پرسش‌های بنیادین فلسفه می‌پردازد، بلکه دیدگاه خود آیر را نیز در خصوص آنها بیان می‌کند.

می گوید:

چرا که باید به خاطر داشته باشیم هر گزاره‌ای که به «واقعیتی» اشاره می‌کند که از محدودیت‌های تمامی تجربیات حسی ممکن برمی‌گذرد (استعلامی کند)، ممکن نیست بتواند معنایی حقیقی داشته باشد؛ از این نکته نتیجه می‌شود که زحمات کسانی که مجدانه در پی توصیف چنان واقعیتی بوده‌اند در نهایت حاصلی جز خلق [مطالبی] بی‌معنا در پی نداشته است.

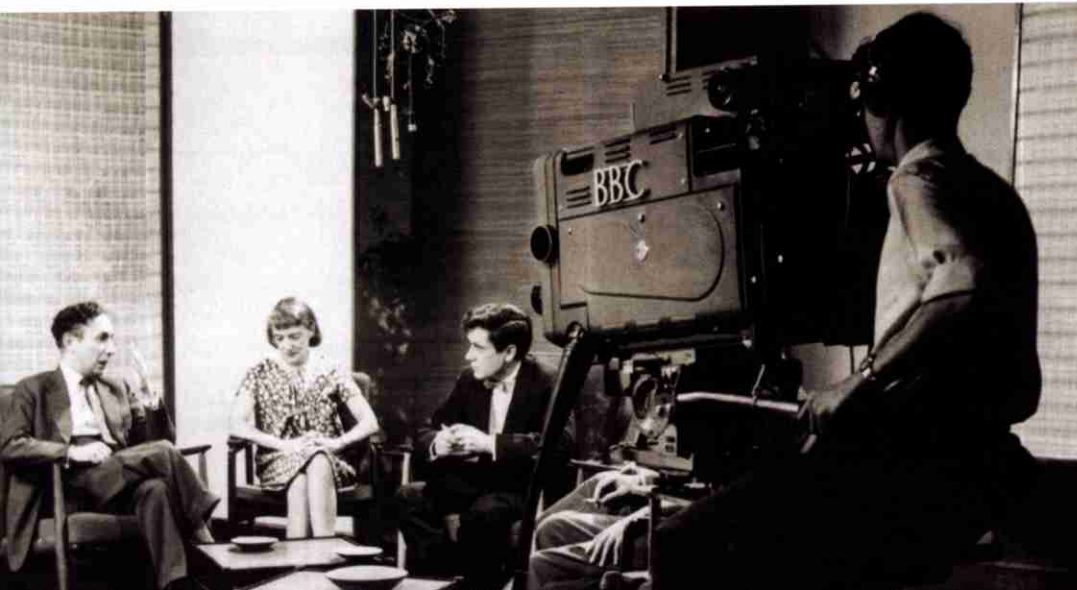
در اینجا بحث بر سر این مسئله نیست که استدلال‌های متفکران مابعدالطبیعی بی‌ارزش است - گرچه ممکن است چنین هم باشد - بلکه موضوع این است که مدعاهای ایشان قابلیت اثبات پذیری ندارد و لذا بی‌معنی است. گزاره‌های دینی نیز تا آنجا که به این اعتبار متافیزیکی هستند، لاجرم فاقد معنایی حقیقی خواهند بود. دشوار بتوان مشاهده‌ای را یافت که به هر نحوی از انحاء به فرد کمک کند تا صدق صحت این مدعا که «مسیح، منجی روح انسان است»، بر وی مشخص شود.

بر خورد آیر با گزاره‌های ارزشی، هنجارهای اخلاقی و مدعاهای زیباشناختی نیز تفاوت ناچیزی با رویکرد بالا دارد. به عنوان مثال بر گزاره «دزدی کار اشتباهی است»، هیچ عواقب تجربی‌ای مترتب نیست و لذا نه می‌تواند صادق و نه کاذب باشد. آیر ادعا می‌کند که چنین جملاتی صرفاً احساس‌گوینده را می‌رساند. بنابراین اگر بگوییم «دزدی کار اشتباهی است»، مثل این است که نوشته باشیم: «دزدی!!!» - که ترکیب و ضخامت علامت‌های تعجب، البته بنا به قراردادی مناسب، نشان خواهد داد احساسی که که ابراز شده است همانا شکل خاصی از مخالفت اخلاقی است.

برخی معترض‌اند که این شکل از نظریه عاطفی در باب سخن اخلاقی - که به آن نظریه «آه‌آه! به‌آه!» هم می‌گویند - نکته‌ای اساسی را در مورد اخلاق از کف می‌دهد؛ به‌ویژه این مطلب که وقتی کسی دارد در درباره‌ی دوراهی‌های اخلاقی می‌اندیشید، یا هنگامی که دو شخص بر سر مدعاهای اخلاقی اختلاف نظر دارند، چه اتفاقی می‌افتد. آیر - دست‌کم درباره‌ی موقعیت دوم - ادعا می‌کند که مجادله‌های اخلاقی تنها هنگامی مخالفت‌هایی واقعی در بر خواهند داشت که مباحثه‌گر، در خصوص واکنش عاطفی خاصی نسبت به حقایق به استدلال بپردازد.

البته اعتراضات دیگری نیز به کلیت قضیه وارد آمده است، و مهمترین آنها به نحوی از انحاء در خصوص خود اصل اثبات‌پذیری مطرح می‌شود. اینکه «اثبات‌پذیری» دقیقاً به چه معناست، پرسش پیچیده‌ای است که آیر سخت می‌کوشد تا به آن پاسخ دهد. اما در نهایت می‌نویسد: «باید اقرار کنم که پاسخ خیلی قانع‌کننده نیست». دست آخر هم برداشت روشنی از مفهومی که اهمیت فراوانی برای آیر دارد، به دست داده نمی‌شود. عده‌ای هم می‌گویند که اگر اصل اثبات‌پذیری را بپذیریم، آنگاه خود این اصل هم بی‌معنا خواهد بود. و پاسخ آیر را نیز، چه بخواهد تعریفی ارائه کند و چه بخواهد تحلیلی به‌دست می‌دهد، می‌توان شبیه صورت‌بندی

میزگرد «اتکا به ذهن» در شبکه تلویزیونی BBC با حضور آیر، شاعر استوی اسمیت^{۲۰} و نویسنده رابرت کی^{۲۱}، که نقش مجری برنامه را به عهده دارد.



تعاریفی دانست که در حوزه متافیزیک، دین و دیگر حوزه‌ها انجام می‌پذیرد.

تردید نیست که کتاب *زبان، حقیقت و منطق* برای آیر پایان راه نبود. او چند کتاب مهم دیگر نیز منتشر کرد که اغلب آنها - البته نه همگی - درباره همان مسائلی بود که خود وی در سنین بیست و چندسالگی‌اش پیش کشیده بود. مبنای شناخت تجربی^{۱۷} به طرح این مسئله می‌پردازد که داده‌های حسی^{۱۸} - که عبارت است از داده‌های بی‌واسطه دریافت درونی و بیرونی - مبنای معلوم و خطاناپذیری برای شناخت جهان به صورت تجربی است. کتاب *مسئله شناخت*^{۱۹}، کمابیش همان ویژگی‌هایی را برای شناخت برمی‌شمرد که در رویکرد افلاطون قابل مشاهده است یعنی می‌گوید: یک شخص تنها در صورتی می‌تواند گزاره‌ای را بداند که آن گزاره صادق باشد؛ این شخص نسبت به آن گزاره یقین دارد؛ و او حق دارد که چنین یقینی داشته باشد. این کتاب، بهترین اثر برای کسانی است که می‌خواهند بر شک‌گرایی فلسفی غلبه کنند و از راه حل‌های ممکن در این زمینه آگاه شوند. از کتاب‌های پرشمار آیر که بگذریم، تقریباً غیرممکن است مجموعه مقالاتی در باب متافیزیک و معرفت‌شناسی را باز کرد و با مقاله‌ای از آیر مواجه نشد. مطلب او غالباً در همان ابتدای مجموعه به چاپ رسیده و به عنوان نقطه آغاز تأمل در خصوص مسئله مورد بحث در نظر گرفته شده است. ما برای درک بخش عمده‌ای از فلسفه معاصر، از همان بدو امر به روشن‌بینی آیر نیاز داریم.

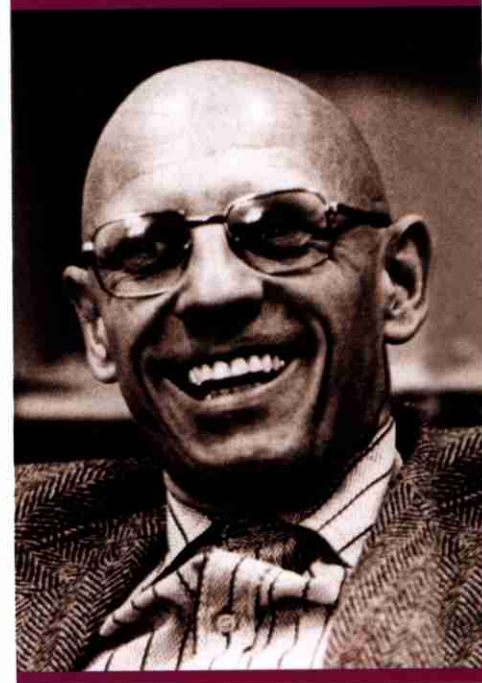
کتابشناسی گزیده فارسی

از آثار آیر تنها کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

■ *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر)، (۱۳۵۶)؛ انتشارات شفיעی، (۱۳۸۵).

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Alfred Jules Ayer
- ۲ - Reine Citroen
- ۳ - سیتروئن، نام یکی از قدیمی‌ترین شرکت‌های اتومبیل‌سازی است.
- ۴ - Eton
- ۵ - Christchurch
- ۶ - Oxford
- ۷ - Gilbert Ryle، گیلبرت رایل (-۱۹۰۰ ۱۹۷۶ م.) فیلسوف آکسفوردی و بنیانگذار فلسفه زبان متعارف، از شخصیت‌های برجسته در سنت فلسفه تحلیلی است که در زمینه ذهن و زبان تأثیر فراوانی بر فیلسوفان پس از خود داشت.
- ۸ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۹ بخش ویتگنشتاین.
- ۹ - *Language, Truth and Logic*
- ۱۰ - University College London
- ۱۱ - Wykeham
- ۱۲ - Styx River، رودی که در اسطوره‌شناسی یونان، جهان زندگان را از عالم مردگان جدا می‌کند، نام آن از واژه یونانی *stugein* گرفته شده که به معنای نفرت است.
- ۱۳ - logical positivism، نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
- ۱۴ - tautology، یا توضیح واضحات، در مورد قضیه‌ای به کار می‌رود که موضوع و محمول آن یک چیز باشند مانند: انسان، انسان است. همچنین در مورد مغالطه‌ای که از این روش بهره می‌گیرد نیز کاربرد دارد. نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات فلسفه، پرویز بابایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۷۴، ذیل مدخلی با همین عنوان.
- ۱۵ - verification principle
- ۱۶ - form، ماده و صورت از جمله مفاهیم اساسی فلسفه هستند که اول بار ارسطو آنها را وضع نمود. ماده هر چیز یعنی مواد، عناصر و خمیره آن و صورت یعنی قالب و ساختار شیء. از نظر ارسطو این دو همیشه با هم وجود دارند و تفکیک آنها ناممکن است.
- ۱۷ - *The Foundations of Empirical Knowledge*
- ۱۸ - برای توضیحات بیشتر به بخش راسل در همین کتاب مراجعه کنید.
- ۱۹ - *The Problem of Knowledge*
- ۲۰ - Stevie Smith
- ۲۱ - Robert Kee
- ۲۲ - *The Central Questions of Philosophy*



فیلسوف بریتانیایی تد هوندریک^۲ دربارهٔ فلسفهٔ فرانسهٔ اواخر قرن بیستم گفته است: «که این فلسفه بیشتر به ادبیات یا هنر می‌ماند؛ یعنی می‌توان مفهومی را اخذ کرد و از آن کوهی ساخت». یافتن مثال‌هایی از دست‌چندان دشوار نیست. به عنوان مثال به تعریف واژهٔ «نشانه» از ژاک دریدا^۳ در کتاب وی با نام دربارهٔ گراماتولوژی^۴ دقت کنید: «... نشانه عبارت است از چیزی که به غلط نامگذاری شده، تنها چیزی که از پرسش مقوم فلسفه یعنی «... چیست؟» می‌گریزد».

بله، عمداً بر روی واژه‌ها خط کشیده شده‌اند. منظور این است که این واژه‌ها از بیان کامل معنای مورد نظر ناتوانند، اما از طرف دیگر جایگزین بهتری هم برای آنها وجود ندارد. و به همین دلیل رویشان خط کشیده شده است. دیوید لمان^۵ در کتاب خود دربارهٔ ساختار شکنی با عنوان *نشانه‌های زمان‌ها*^۶ گفته است که این ترغیب خیلی زود تظاهر آمیز و آزار دهنده می‌شود و عدهٔ زیادی هم هستند که با این حرف او موافقت نمی‌کنند.

خوشبختانه آثار همهٔ فلاسفهٔ معاصر فرانسه این چنین راز و رازانه و دشوار فهم نیست. نوشته‌های فوکو جزو همین دسته است. گرچه فهم آثار او مثلاً در قیاس با پین یا میل، دشوار است، اما درک نوشته‌هایش از فهم آثار کیر گگور دشوارتر نیست و البته که در مقایسه با نوشته‌های هگل بسیار ساده‌تر است. به علاوه آثار او این حسن را هم دارد که مطالبی جذاب و بدیع دربارهٔ قدرت، دانش و سوژه‌بنیادی در چنته دارد.

فوکو در ۱۵ اکتبر سال ۱۹۲۶ میلادی در پواتیه^۷ فرانسه به دنیا آمد. او دومین فرزند آن مالاپر^۸ و پل فوکو^۹، جراح مشهور شهر و استاد کالبدشناسی بود. پدرش انتظار داشت که او هم پزشک شود. اما ظاهراً تأثیر خانوادهٔ فوکو بر وی آنچنان که باید و شاید تعیین‌کننده نبود. فوکو در مصاحبه‌ای اذعان نمود که تجربه‌اش از جنگ جهانی دوم نقشه‌هایش را برای آینده کاملاً تحت‌الشعاع قرار داد. او در سال ۱۹۴۶ میلادی وارد دانشسرای عالی شد و در سال ۱۹۵۱ میلادی با مدرک فلسفه و روان‌شناسی از آنجا فارغ‌التحصیل شد. پس از آن چندین سال به مسافرت خارج از کشور پرداخت، و برخی معتقدند دلیلش این بود که می‌خواست از جنگ نگرش سنتی و واپس‌گرایانه‌ای که در فرانسه نسبت به مسائل جنسی وجود داشت بگریزد. فوکو به سوئد، لهستان و آلمان رفت و به شغل معلمی پرداخت تا سال ۱۹۶۰ میلادی که به فرانسه بازگشت و به عضویت دانشکدهٔ فلسفه دانشگاه کلرمون فران^{۱۰} درآمد.

بازگشت فوکو مقارن شد با سرآغاز دوران شهرت فکری‌اش. او در سال ۱۹۶۱ میلادی نخستین اثر مهم خود را یعنی *دیوانگی و تمدن*^{۱۱} منتشر کرد؛ و در طی مدّت ۲۰ سال پس از این تاریخ، هشت کتاب دیگر نیز منتشر نمود که از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: *نظم/اشیاء*^{۱۲}، *دیرینه‌شناسی دانش*^{۱۳}، *مراقبت و تنبیه*^{۱۴} و *تاریخ جنسیت*^{۱۵}.

قدرت و خود

این آثار نشان می‌دهد که فوکو برای فلسفهٔ فرانسه در نیمهٔ دوم قرن بیستم، طرحی نو در انداخت. او از مبانی فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی کمک گرفت و کوشید تا نشان دهد چگونه قدرت و دانش با هم تعامل می‌کنند تا انسان به مثابهٔ «سوژه» یا «خود» را پدید آورند. هدف او این بود که نشان دهد انسان به عنوان سوژه‌ای شناسا، موضوع شناخت و خودشناس (یا خودآگاه) در روابط قدرت و گفت‌وگو^{۱۶} شکل می‌گیرد و لذا ضروری است که از نو در مفهوم قدرت اندیشه کرد و روابط میان قدرت و دانش را تحلیل نمود.

فوکو مدعی است که ویژگی جوامع مدرن غربی ابژه‌سازی^{۱۷} است که به سه شیوه صورت گرفته و کارکرد آن عبارت است از تبدیل انسان به سوژه. این شیوه‌ها عبارتند از: «کردارهای شکاف‌انداز»^{۱۸}، «تقسیم‌بندی علمی» و «سوژه‌سازی»^{۱۹}.

کردارهای شکاف‌انداز از طریق ایجاد تمایز میان افراد و جدا کردن آن‌ها از یکدیگر بر مبنای تفاوت‌ها - نظیر بهنجار و نابهنجار، عاقل و دیوانه، و مجاز و ممنوع - افراد را به ابژه تبدیل می‌کند. در نتیجه به کار بستن همین

تأثیر میشل فوکو^۱ (۱۹۲۶-۱۹۸۴ م.) از قلمرو فلسفه فراتر رفته و دامنهٔ آن به علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز کشیده است. شاید بیشترین مایهٔ شهرت وی نقدی باشد که بر نهادهای مختلف اجتماعی، و از همه مهم‌تر روانپزشکی، پزشکی و زندان وارد می‌کند.

کردارهای شکاف‌انداز است که مردم، فی‌المثل به دسته‌هایی از قبیل دیوانگان، زندانیان و بیماران روانی تقسیم می‌شوند. این دسته‌ها، برای انسان‌ها به مثابه سوژه، هویتی دست و پا می‌کنند که خود را در آینهٔ آن ادراک می‌کند و دیگران نیز به همین روش او را درک می‌کنند. بدین ترتیب فوکو در کتاب *دیوانگی و تمدن*، به تحلیل ساز و کارهایی پرداخت که بدان وسیله دیوانگی به عنوان گونه‌ای خاص از رفتار انسان تلقی می‌شود، و در نتیجه به محبوس کردن این افراد در آسایشگاه روانی مشروعیت می‌بخشد.

شیوهٔ تقسیم‌بندی علمی ابژه‌سازی را از طریق گفتمان‌ها و فعالیت‌های انسان و علوم اجتماعی انجام می‌دهد. به عنوان مثال بیمارهای روانی را می‌توان بر اساس کتاب *راهنمای آماری و بالینی بیماری‌های روانی*^{۲۰} انجمن روانکاوای آمریکا به چندین دسته تقسیم کرد؛ فوکو در کتاب *پیدایش درمانگاه*^{۲۱} نشان داد که چگونه پدیدار شدن علوم مربوط به جسم انسان در قرن نوزدهم میلادی منجر به این شد که تن انسان همچون ابژه‌ای تلقی گردد که باید مورد مطالعه قرار گیرد، برچسب بخورد و درمان گردد؛ ویژگی‌ای که هنوز هم از مشخصه‌های پزشکی مدرن به شمار می‌رود.

سوژه‌سازی با دو شیوهٔ پیشین اندکی متفاوت است چرا که به روشی اشاره دارد که افراد طی آن فعالانه خود را به سوژه تبدیل می‌کنند. این اندیشه را می‌توان در جای جای کتاب *تاریخ جنسیت* مشاهده کرد. فوکو در این کتاب به تحلیل این مسئله می‌پردازد که چگونه خواست ما برای فهم خویشتن موجب می‌شود که خصوصی‌ترین افکار، احساسات و خواست‌هایمان را هم نزد خود و هم نزد دیگران افشا سازیم. این مسئله لاجرم ما را در شبکه‌ای از روابط قدرت با اشخاص صاحب قدرت و مرجعیت درگیر می‌کند - کسانی همچون پزشکان، روانکاوان و شاید بنا به وضع و اوضاع کنونی (یعنی قرن بیست و یکم) تهیه‌کنندگان تلویزیونی. این افراد مدعی هستند که قادرند اعترافات ما را درک کنند و حقیقت آنها را بر ما آشکار سازند. حرف فوکو این است که مردم از طریق بسط همین فرآیند اعتراف‌گری، به ابژهٔ دانش خود و دیگر مردم تبدیل می‌شوند؛ ابژه‌هایی که به علاوه آموخته‌اند که چگونه خود را از نو ساخته، تغییر دهند. او مدعی است که این پدیده اساس بسط فن‌ورزی کنترل و تحمیل مراقبت بر تن و مردم در جوامع مدرن است.

فرآیند عام ابژه کردن سوژهٔ انسانی با تغییراتی که در طول تاریخ در خصوص ماهیت قدرت و نتیجتاً رشد حوزه‌های علم و دانش بشر رخ داده، ارتباط تنگاتنگی دارد. فوکو از عبارت «قدرت / دانش» برای اشاره به پیوند قدرت و دانش بهره می‌گیرد. او به جای تأکید بر جوهی از قدرت نظیر تهدید، سرکوب و محروم کردن، نشان داد که چگونه قدرت، انسان به مثابه سوژه و همچنین دانشی که نسبت به آن داریم را تولید می‌کند. این اندیشه به کاملترین وجه در مفهوم «قدرت - زیست»^{۲۲} بروز یافته است.

فوکو یادآور می‌شود که در طول قرن هفدهم میلادی، قدرت حکومت کم کم حضور خود را در تمام عرصه‌های زندگی فرد نمودار ساخت؛ سپس با ظهور سرمایه‌داری صنعتی، بهره گرفتن از قدرت فیزیکی به منزلهٔ نوعی قدرت منفی کاستی گرفت و

مهمترین آثار

دیوانگی و تمدن (۱۹۶۱ م.)

تحلیلی از پیدایش روان‌شناسی مدرن، او در این اثر به این پندار می‌تازد که «دیوانگی» و «بیماری روانی» مقولاتی طبیعی هستند و مدعی می‌شود این مفاهیم از فصل مشترک الزامات گوناگون تحمیل شده از سوی آسایشگاه روانی، جامعه و سیاست پدید می‌آیند.

پیدایش درمانگاه (۱۹۶۳ م.)

این اثر که نخستین کتاب از مطالعات او به روش دیرینه‌شناسانه است نشان می‌دهد که چگونه پیدایش علوم مربوط به جسم انسان و به‌ویژه علوم پزشکی، منجر به این شد که تن انسان به عنوان یک ابژه مورد تحلیل قرار گیرد، برچسب بخورد و درمان گردد.

نظم اشیاء (۱۹۶۶ م.)

تحلیل پیچیده‌ای از «ایستمه»^{۲۳} یعنی نظام‌های تفکر و دانش که در طول زمان زیربنای شیوه‌های گوناگون پژوهش در زمینهٔ علوم اجتماعی قرار گرفته است. در این اثر به این مدعا پرداخته شده که در اعصار مختلف فهم‌های متفاوتی نسبت به رابطهٔ بین زبان و حقیقت وجود داشته است.

دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹ م.)

تبیین نظری روش دیرینه‌شناسانه که مبنای مطالعات تاریخی فوکو قرار گرفته است. این کتاب، که اثر پیچیده‌ای هم محسوب می‌شود مفهوم تازهٔ صورت‌بندی‌های گفتمانی را طرح می‌کند که «اصل نحوهٔ بیان مجموعه‌ای از رویدادهای گفتمانی و سایر رویدادها، دگرپیشی‌ها، جهش‌ها و فرآیندها را ارائه می‌کند».

مراقبت و تنبیه (۱۹۷۵ م.)

مطالعهٔ ظهور زندان به شکل امروزی و در سطحی کلی‌تر، بررسی فن‌آوری مراقبتی که به دسته‌بندی و کنترل انسان به مثابه سوژه می‌انجامد.

تاریخ جنسیت (سه جلد، ۱۹۷۶، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۴ م.)

این کتاب سه‌جلدی به منزلهٔ سرآغاز مطالعه دربارهٔ مسائل مربوط به جنسیت است که فوکو توانست آن را به اتمام برساند. در این اثر پخته‌ترین تبیین فوکو از قدرت - زیست و سیاست - زیست آمده است.

به فن‌ورزی‌های تازه‌تر و مؤثرتر قدرت، که سودمندتر بودند و هدف‌شان بهبود زندگی انسان بود، اقبال نشان داده شد. حکومت کم‌کم بر رشد و سلامت جمعیت خود تأکید کرد. فوکو می‌گوید که [از آن زمان] رژیم جدید قدرت - زیست تسلط پیدا کرده است که هدف آن مدیریت و سرپرستی جوامع انسانی، و کنترل یا «مراقبت کردن» از تن انسان است.

قدرت حکومت و کنترل از جانب آن

فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه* (۱۹۷۵ م.) نشان داد که چگونه مفهوم پانوپتیکون در نزد بنتام (که نوعی زندان بود)^{۲۳} را می‌توان مثالی سرمشق‌وار از فن‌آوری تنبیه برشمرد. پانوپتیکون به گونه‌ای ساخته شده است که چه در آن نگهبانی حضور داشته باشد و چه نه، عملکرد مؤثری دارد. زندانیان به هیچ وجه نمی‌دانند که آیا کسی مراقب آنها هست یا نه و به همین دلیل مجبورند به صورتی رفتار کنند که گویی دائماً و بی‌وقفه در معرض نظارت هستند. لذا زندانی عملاً به نگهبان خود تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که به نظر فوکو، پانوپتیکون قدرت، دانش، کنترل تن و کنترل فضا را در یک فن‌آوری مراقبتی واحد و یکپارچه گرد هم می‌آورد. شباهت این مسئله با جامعه کاملاً روشن است. جامعه حداکثر قدرت خود را به کار می‌گیرد تا انسان‌هایی (به مثابه سوژه) پدید بیاورد که در زمینه رعایت گفتمان‌ها و رفتارهای بهنجار جنسی، اخلاقی، جسمی و روان‌شناختی خودشان، پلیس خود باشند.

دغدغه‌های فوکو در خصوص قدرت و کنترلی که بر جامعه و تن انسان اعمال می‌کند، در فعالیت‌های سیاسی او نیز بازتاب داشت؛ او در تمام طول زندگی خود در پی احقاق حقوق همجنس‌بازان، اصلاح زندان، سلامت روانی و فراهم کردن امکانات رفاهی برای پناهندگان بود. اما این مسئله اندکی متناقض‌گونه می‌نماید، زیرا از جمله انتقاداتی که بر کار فوکو وارد آمده این است که هرگونه تعهد به سیاست‌های آزادی‌بخش را خوار می‌شمارد. به زبان ساده‌تر، فوکو نفوذ قدرت را تا آنجا می‌داند که همه چیز و همه کس را آلوده می‌کند، در نتیجه امکان وجود هرگونه انگیزه یا همراهی نیکخواهانه، و یا حتی عقلانی را نفی می‌کند. مثلاً اگر یک مرکز روان‌درمانی علمی با استفاده از داروهای ضدروان‌پریشی، زندگی افراد مبتلا به اسکیزوفرنی (روان‌گسستگی) را متحول کند، تنها به این دلیل دست به انجام چنین کاری دست زده است که می‌خواهد بیماران را تحت کنترل در بیاورد نه این که زندگی آنها را بهبود ببخشد. یا اگر بخواهیم مثالی بزنی که کمی متفاوت‌تر باشد می‌توانیم بگوییم اگر حقیقت تاریخ، تابع قدرت است آنگاه این مسئله که آیا کشتار یهودیان در جنگ جهانی دوم اتفاق افتاده است یا خیر، نه یک حقیقت تاریخی بلکه ناشی از غلبه یا عدم غلبه روایت‌های خاصی از تاریخ تلقی خواهد شد.

بسیاری از منتقدان فوکو معتقدند که دیدگاه‌های او مستقیماً به نسبی‌گرایی درباره حقیقت و اخلاق منجر می‌شود. به عنوان مثال پاتریک وست^{۲۴} در اثر خود با عنوان *زمان‌مادر نو*^{۲۵} می‌گوید:



میز تحریر در خانه میشل فوکو

درون مایه‌ای که بر تمام فلسفه فوکو سایه افکنده این است که نزاع بر سر قدرت است که روابط انسانی را تعریف می‌کند. نیک و بد، صدق و کذب، توهمی بیش نیست و مخلوق زبان و اراده معطوف به سلطه‌گری است ... بنابراین چیزی به نام نیکخواهی وجود ندارد؛ انسان، بیمارستان، مدرسه و زندان را نه برای درمان، آموزش و اصلاح بلکه برای کنترل و تسلط بر «دیگران» پدید آورده است. عقل‌گرایی دوره روشنگری، تنها نقابی بود بر این انگیزه‌های بدخواهانه.

این نقد تاحدودی درست است. تردیدی نیست که تأثیر متفکرانی همچون فوکو در سال‌های اخیر رو به افول گذاشته و دلیل آن هم چیزی نیست مگر همین نکته که گرایش‌های نیست‌انگارانۀ او و هم‌مسلكانش، امکان تعهد سیاسی اصیل را ناممکن می‌داند. با این همه، اشتباه است اگر ردّ جنبه‌های تندروانۀ رویکرد فوکو او را دستمایۀ بی‌اعتبار خواندن کلیت آثار او قرار دهیم. اهمیت فوکو در این است که نشان داد قدرت چگونه کار خود را پیش می‌برد؛ یعنی خلق تن انسان، انسان به مثابۀ سوژه و جامعه‌ای که به شیوه‌های گوناگون مورد بررسی، طبقه‌بندی، مراقبت و کنترل قرار گیرد.

زندگی شخصی فوکو به گونه‌ای بود که گویی می‌خواست همواره از محدودیت‌های جسمی و فرهنگی بگذرد. او قرص‌های روانگردان ال.اس.دی. مصرف می‌کرد، در جلسات انجمن سادومازوخیستی کالیفرنیا شرکت کرد، چندین مرتبه دست به خودکشی زد، واز لذت غریبی که پس از تصادف با اتومبیل حس کرده بود، سخن گفت. در نهایت هم از بیماری ایدز جان سپرد؛ او خود یکی از نخستین قربانیان بیماری‌ای بود که به باور او می‌توانست تنها در بافت گفتمان و روایتی خاص به‌راستی وجود داشته باشد.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده فوکو به فارسی:

- این یک چپ نیست، ترجمۀ مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمۀ افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- نظم گفتار، ترجمۀ باقر پرهام، تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۰.
- جنون و بی‌خبری: تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمۀ فاطمه ولیانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- اراده به دانستن، ترجمۀ افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- پیدایش کلینیک: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمۀ یحیی امامی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۶.
- درباره زندگی و آرای فوکو نگاه کنید به:
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمۀ حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- ضیمران، محمد، میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
- اسمارت، باری و دیگران، فوکو در بوته نقد، ترجمۀ پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمۀ بابک احمدی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۱.
- کچویان، حسین، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجدد، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- اسمارت، بری، میشل فوکو، ترجمۀ حسن چاوشیان و لیلا جوافشانی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
- دلوز، ژیل، فوکو، ترجمۀ افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- | | |
|---|---|
| ۱ - Michel Foucault | ۲ - Ted Honderich |
| ۳ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۴، بخش مربوط به هایدگر. | ۴ - <i>Of Grammatology</i> |
| ۵ - David Lehman | ۷ - Poitiers |
| ۸ - Anne Malapert | ۱۰ - Clermont-Ferrand |
| ۱۱ - <i>Madness and Civilization</i> | ۱۳ - <i>The Archaeology of Knowledge</i> |
| ۱۴ - <i>Discipline and Punish</i> | ۱۶ - discourse |
| ۱۷ - objectification | ۱۹ - subjectification |
| ۲۰ - <i>Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders</i> | ۲۱ - <i>Birth of the Clinic</i> |
| ۲۲ - bio-power | ۲۳ - نگاه کنید به بخش مربوط به بن‌تام در همین کتاب. |
| ۲۴ - Patrick West | ۲۶ - episteme |
| | ۲۵ - <i>New Statesman</i> |

شماره صفحاتی که به صورت سیاه آمده است (به عنوان مثال: ارسطو ۱۶-۱۹) به بخش مربوط به فیلسوف مورد نظر در این کتاب اشاره دارد.

الف

آبولوژی ۹

آروئه، فرانسوا ماری، ولتر

آریستوکلس ۱۳

آزمایش‌هایی در باب خلأ ۴۴

آکادمی ۱۲، ۱۶

آکوناس، قدیس توماس ۲۴-۲۷

آگاهی ۸۹-۹۰، ۱۱۳، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۴۴

آگاهی از دیگری، همان خودآگاهی است ۸۹

آگاهی نادرست طبقاتی ۱۰۶

آگوستین، قدیس ۴۵، ۴۶

آلبنز، وایکنت سنت [بیکن] ۳۲

آموزه تصورات فطری ۴۹-۵۰، ۶۵

آورلیوس، لوسیوس ۲۰

آورلیوس، مارکوس ۲۰-۲۳

آیر، آلفرد جولز ۹۱، ۱۴۸-۱۵۱

آبرانسان ۱۱۶، ۱۱۸

ابراهیم ۱۰۱-۱۰۲

ابطال ۸

ابطال‌پذیری نظریه‌ها ۱۴۱

ابن رشد ۲۴، ۲۶

اپیکتتوس ۲۰-۲۱

اتکا به ذهن ۱۵۰

اثبات‌پذیری

اصل اثبات‌پذیری ۱۴۹

اثبات‌پذیری عملی ۱۴۹

اساساً اثبات‌پذیر بودن ۱۴۹

اثبات‌پذیری محتمل ۱۴۹-۱۵۰

اثبات‌پذیری متقن ۱۴۹-۱۵۰

احیاء کبیر، تجدد بزرگ

اختیار ۲۱-۲۳، ۳۷، ۵۳، ۷۸، ۱۱۳

اخلاق

اخلاق‌گرایان ۷۹

اخلاق بردگان ۱۱۸

اخلاق خدایان ۱۱۹

اخلاق‌گرایی وظیفه‌محور ۷۹

اخلاق‌گرایی نتیجه‌گرا ۷۹

ارزش اخلاقی ۱۱۷-۱۱۸

قانون اخلاقی الزام‌آور ۱۴۵

مسئولیت اخلاقی ۵۴

مفاهیم اخلاقی نزد یونانیان باستان

۱۱۸

مفهوم اخلاق ۷۸-۷۹

اخلاق نیکوماخس ۱۷، ۱۹

اخلاق، اثبات‌شده به روش هندسی ۵۳

ارادة عام ۷۴

ارادة کیهانی ۹۵

ارادة معطوف به ایمان و سایر مقالات در

فلسفه عام ۱۱۳

ارادة معطوف به قدرت ۱۱۸-۱۱۹

ارتباط غیرمستقیم ۱۰۳

ارزش، بحران ۱۱۷

ارسطو ۱۵، ۱۶-۱۹، ۲۴، ۲۴-۲۵، ۲۶، ۴۴، ۱۵۱

ارغنون نو ۳۳

ازخود بیگانگی ۱۰۶

اسپینوزا، باروخ ۵۲-۵۵

استدلال شخص سوم ۱۴

استدلال علیه فرد ۱۳۶

استعلای خود ۱۴۵-۱۴۶

استقراء ۳۴، ۷۰، ۱۴۱، ۱۴۹

استقلال آمریکا ۸۱

استنباط نتیجه کلی از مشاهدات ۳۴-۳۵

استنتاج ۱۱۰

اسکندر کبیر ۱۶، ۱۸

اسمیت، استوی ۱۵۰

اصل بیشترین لذت ممکن ۸۵، ۸۷

اصل فایده (باوری) ۸۵، ۸۹

اصول ریاضیات ۱۲۹، ۱۳۳

اصول فلسفه ۴۱

اعتراقات ۷۲-۷۴

افلاطون ۸-۱۱، ۱۲-۱۵، ۱۶-۱۷، ۲۰-۲۱، ۲۶، ۴۹، ۹۲، ۱۴۱، ۱۵۱

اگزیتانسنس ۱۳۸، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۴۷

اگزیتانسیالیسم ۹۱، ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۴۷

اگزیتانسیالیسم و اومانیزم ۱۴۵

امر مطلوب ۹۷-۹۸

امیل ۷۳، ۷۵

اندیشه‌ها ۴۵-۴۷

انسانی، زیاده انسانی ۱۱۷-۱۱۹

انطباعات و تصورات، تمایز بین آنها ۶۹

انقلاب فرانسه ۴۸، ۷۵، ۸۱، ۸۳

انگلس، فردریش ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۷

ایدئولوژی آلمانی ۱۰۵

ایده‌آلیسم ۶۰-۶۱، ۶۳، ۱۲۴، ۱۲۹

ایده‌آلیسم استعلایی ۱۲۱

ایده‌ها ۱۲۱

ایمان، گزینه آسانی نیست ۱۰۲

این یا آن ۱۰۱

ب

بارکلی، جورج ۵۱، ۶۰-۶۳، ۷۱، ۱۴۸

باور

باوری که تأثیر بهتری بر زندگی دارد

۱۱۵

ویران کردن آن ۴۳

بتهای بازار ۳۳

بتهای دروغین ۳۳

بتهای طایفه، بتهای قبیله

بتهای غار ۳۳

بتهای قبیله ۳۳

بتهای نمایش‌خانه ۳۳-۳۴

بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی

۱۲۱

بدبینی، فلسفه آن ۹۴

برتراند راسل: منطق و معرفت ۱۲۹

بردلی، اف. اچ. ۱۲۹

برک، ادموند ۸۱

برهان دوم (از راه‌های پنجگانه) ۲۵

بنتام، جرمی ۸۴-۸۷، ۹۶-۹۹، ۱۵۴

- بنده و خدایگان ۸۹-۹۰
 بورجیا، سزار ۲۸-۲۹
 بویل، رابرت ۴۸
 بیانیه کمونیست ۱۰۴-۱۰۵
 بیکن، فرانسیس ۳۲-۳۵، ۳۶، ۴۱، ۴۲
- پ**
 پارادوکس‌های سقراطی ۱۰
 پارمنیدس ۱۳
 پاسکال، بلز ۴۴-۴۷، ۵۶، ۸۸
 پانوپتیکن (نوعی زندان) ۸۴، ۸۶، ۱۵۴
 پدیدار ۷۸، ۹۳-۹۴، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۹
 پدیدار و واقعیت ۱۲۹
 پدیدارشناسی ۱۲۰-۱۲۳
 تقلیل پدیدارشناختی ۱۲۱
 پدیدارشناسی جهان اجتماعی ۱۲۲
 پدیدارشناسی روح ۸۸-۹۱
 پراگماتیسم ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۵
 پراگماتیسم (مکتب اصالت عمل) ۱۱۳
 پرسش‌های بنیادین فلسفه ۱۴۹
 پژوهش فلسفی ۱۵
 پژوهش‌های فلسفی ۱۳۳
 پژوهشی در باب مبانی اخلاق ۶۹
 پژوهشی در باب فهم بشر ۶۸-۶۹
 پوپر، سر کارل ۳۲، ۱۳۲، ۱۴۰-۱۴۳
 پوزیتیویسم منطقی ۴۴، ۹۱، ۱۴۰، ۱۴۸
 پیدایش درمانگاه ۱۵۳
 پیرس، چارلز ساندروز ۸۸، ۱۰۸-۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۵
 پیشرفت دانش ۳۳
 پیشرفت، ملازمت آن با انحطاط اخلاقی ۷۲
 پیشروان فلسفی ۸۵
 پین، توماس ۸۰-۸۳، ۱۵۲
- ت**
 تاریخ جنسیت ۱۵۲-۱۵۳
 تاریخ فلسفه غرب ۷، ۵۵، ۱۲۸-۱۲۹
 تأملات ۲۰، ۲۱، ۳۶، ۴۱-۴۲، ۸۱
 تأملات دکارتی ۱۲۱
 تأملات متافیزیکی ۹۱
 تأملاتی در باب فلسفه اولی ۴۱
 تبارشناسی اخلاق ۱۱۷
- تجدد بزرگ ۳۳-۳۴
 تجربه کیهانی ۱۲۹
 تجربه مرگ موقت ۱۴۸
 تجربه، ماهیت آن ۴۸، ۵۰، ۵۰، ۷۶
 تجربه‌گرایی ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۱۱۴، ۱۴۸
 تحقیق، نظریه آن ۱۲۴
 تحلیل منطقی ۱۲۸-۱۲۹
 ترس و لرز ۱۰۱
 تصدیق یک‌سویه ۹۰
 تصدیق‌پذیری موثق ۱۲۴
 تصوّرات ۶۹
 تصوّرات بسیط ۵۰، ۶۹
 تصوّرات تنها در ذهن وجود دارد ۶۲
 تصوّرات مرکب ۵۰، ۶۹
 تمایز بین تصوّرات و انطباعات ۶۹
 تمایز بین حقایق و تصوّرات ۶۹، ۱۴۹
 چگونگی پدید آمدن تصوّرات ۵۰
 فطری بودن تصوّرات ۴۹-۵۰، ۶۵
 ماهیت تصوّرات ۶۹
 تفکر علی و معلولی ۷۰
 تکرار ۱۰۱
 تنوع تجربه دینی ۱۱۳
 توده مردم و مشکلاتشان ۱۲۵
 تهوع ۱۴۵
- ث**
 ثانی‌تئوس ۱۳
 ثانویه (مستقل از ذهن)، کیفیات ۵۰-۵۱، ۶۱-۶۲
 ثنویت دکارتی ۴۱-۴۲
- ج**
 جامعه باز و دشمنان آن ۱۴۰-۱۴۱
 جاودانگی روح ۶۶
 جبرگرایی ۱۱۲-۱۱۳
 جریان سیال ذهن ۱۱۲-۱۱۴
 جمهوری ۱۳، ۲۰
 جهان
 بهترین جهان ممکن ۵۶-۵۸، ۶۵-۶۷
 جهان خارج ۶۰، ۹۶، ۱۲۱، ۱۲۲
 ۱۳۰-۱۳۱
 جهان فی‌نفسه، عبارت است از اراده ۹۳
- جهان مادی ۶۰
 جهان ۴۰-۴۱
 جهان به مثابه اراده و بازنمود ۹۲-۹۳
 جهش ایمان ۱۰۱
 جیمز، ویلیام ۱۱۱، ۱۱۲-۱۱۵
 جیمز، هنری ۱۱۲
- چ**
 چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم ۱۰۸-۱۰۹
 چگونه می‌اندیشیم ۱۲۵
 چنین گفت زرتشت ۱۱۷
 چهار قانون [دکارت] ۴۱
 چیزها در خود ۷۸
- ح**
 حدس و ابطال ۱۴۱
 حساب دیفرانسیل ۵۶، ۵۹
 حقایق و تصوّرات، تمایز بین آنها ۶۹، ۱۴۹
 حقوق بشر ۸۱-۸۲
 حکم مطلق ۷۸-۷۹
 حکومت
 الهی بودن حق حکومت پادشاه ۴۹
 حکومت باید از میان مردم و برای مردم باشد ۸۱
 حلقه وین ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹
- خ**
 «خدا مرده است» ۱۱۷
 خداپاوری عقلانی ۶۶، ۸۱-۸۲
 خدایگان و بنده ۸۹-۹۰
 خرد
 بر صدر نشاندن خرد ۶۴-۶۷
 در برابر عدم تساهل و تعصب ۶۷
 خودارزیابی خرد به دست خویش ۷۷
 خروسیپوس ۲۲
 خطابه دفاع (آپولوژی)
 خطاناپذیری کتاب مقدس ۶۷
 خطاهای بازار، (بتهای بازار)
 خلأ، مطالعاتی درباره آن ۴۴-۴۵
 خوب اندیشیدن ۱۹
 خود-شمایل؛ یا، استفاده درست و حسابی از

جسد مرده برای زندگان ۸۴
خود

پروژه بنیادین خود ۱۴۶
جستجوی کمال خود ۹۹

محصول تخیلی بی پایه و اساس ۷۰
خودآزاری ۹۸

د

داده‌های حسی ۱۳۰-۱۳۱، ۱۵۱
دازاین ۱۳۷-۱۳۹

داوری‌های ارزشی ۱۲۶

در باب شهروندی ۳۷
درآمدی بر مباحث اخلاق و قانونگذاری ۸۵

در باب آزادی ۹۷، ۹۹

در باب حرکت ۶۱

در باب شهروندی ۳۷

در باب یقین ۱۳۳

درباره ریشه‌های چهارگانه اصل علت کافی ۹۳

درباره گراماتولوژی ۱۵۲

درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ ۸۸-۹۰
دریدا، ژاک ۱۳۹، ۱۵۲

دست‌نوشته‌های پاریس ۱۰۵

دکارت، رنه ۳۶، ۴۰-۴۳، ۴۴، ۴۹، ۶۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۷

دموکراسی و آموزش و پرورش ۱۲۵

دو رساله درباره حکومت ۴۹

دیرینه‌شناسی دانش ۱۵۲-۱۵۳

دیوانگی و تمدن ۱۵۲-۱۵۳

دیویی، جان ۱۲۴-۱۲۷

ر

راسل، برتراند ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۹۷، ۱۲۸-۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵

رانه مؤید زندگی ۱۱۹

راولز، جان ۳۹

راهنمای کمبریج بر پیرس ۱۰۹

راه‌های پنجگانه ۲۵

ردیه ۹

رسالاتی نو در باب فاهمه انسانی ۵۷، ۵۹

رساله الهی-سیاسی ۵۳

رساله منطقی-فلسفی ۱۳۲

رساله‌ای در باب فاهمه انسانی ۴۹

رساله‌ای در مابعدالطبیعه ۶۵

رساله‌ای در باب تساهل ۶۵

رساله‌ای در باب طبیعت بشر ۶۸-۶۹

رشته، مفهوم آن ۱۷

رنوویه، چارلز برنارد ۱۱۳

روانمند انگاری

روح، ماهیت آن ۶۵-۶۶

روسو، ژان ژاک ۷۲-۷۵، ۹۰

روش دیالکتیکی ۸۸، ۹۰-۹۱

روش منطقی-تحلیلی ۱۲۹

روشگری ۳۳، ۶۴-۶۷، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۹۰، ۹۴، ۱۵۵

ره، پاول ۱۱۸

ریاضیات، بخش‌های مربوط به:

پاسکال

پیرس

دکارت

راسل

لایبنیتس

نیوتن

هابز

رید، توماس ۶۸

ز

زایش تراژدی ۱۱۷

زبان

بازی زبانی ۱۳۲-۱۳۴

به مثابه امری چندوجهی ۱۳۳

به مثابه امری وابسته به زمینه ۱۳۳

به مثابه نظام ثابت ۱۳۳

زبان خصوصی ۱۳۴

زبان، حقیقت و منطق ۹۱، ۱۴۸-۱۵۱

زرتشت ۱۱۹

زلزله لیسیون ۶۶

زاممدار

باید بیاموزد که نیک‌خو نباشد ۳۰

معیار آن ۳۱

زاممداری

استوار بودن آن بر نگرش غیراخلاقی ۳۰

هنر آن ۲۹

زن‌ستیزی ۹۲

س

سارتر، ژان پل ۹۱، ۱۰۳، ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۴۴-۱۴۷

سالومه، لو ۱۱۸

سپهر زیست ۱۲۲

سجاولندی، ترس از آن ۷۶

سخت، مفهوم آن ۱۰۹

سرمایه ۱۰۵

سرمدی ۵۴

سروش معبد دلفی ۹-۱۰

سفسطه، به مثابه فساد استدلال ۱۳۶

سقراط ۸-۱۱، ۱۲، ۱۳، ۳۹، ۱۰۳

سلامت نفس انسان، ضروریات آن ۹۹

سلطنت موروثی ۸۰

سماع طبیعی ۱۷

سنت شکاکیت ۶۸

سنجش خرد عملی، (نقد عقل عملی)

سنجش خرد ناب، (نقد عقل محض)

سنجش نیروی داوری، (نقد قوه حکم)

سنگین، مفهوم آن ۱۰۹

سوئدبرگ، امانوئل ۱۱۳

سوژه‌سازی ۱۵۳

سه تمایز [هیوم] ۶۹

سه شیوه ابژه‌سازی [فوکو] ۱۵۳-۱۵۴

سه قانون طبیعت [هابز] ۳۷-۳۸

سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس ۶۰

سیاست ۱۷

سیاست

التزام سیاسی منوط به رضایت مردم

۳۸-۳۹

التزام سیاسی و انگیزه‌های آن ۴۹

سیریس: زنجیره‌ای از تأملات و ... ۶۰

سیسرون ۸، ۱۶، ۲۹، ۵۶

ش

شافتزبری، ارل ۴۸، ۴۹

شجاعت به مثابه حد میانه بی‌پروایی و بزدلی

۱۸

شر، مسئله آن ۵۴، ۵۷

شک‌گرایی و خردمندی انسان ۶۳

شکل‌های زندگی ۱۳۴

کالاس، ژان ۶۴، ۶۵
 کانت، ایمانوئل ۳۳، ۵۱، ۶۷-۷۶، ۷۹، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۲۹
 کاندید ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۷
 کتاب آبی ۱۳۳
 کتاب قهوه‌ای ۱۳۳
 کردارهای شکاف‌انداز ۱۵۳
 کریتون ۹
 کلیات الهیات ۲۵
 کلیات درباب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان ۲۵
 کمی‌سازی ۱۱۱
 کی، رابرت ۱۵۰
 کیرکگور، سورن ۱۰۰-۱۰۳، ۱۵۲
 کیفیات اولیه (مستقل از ذهن) ۵۰-۵۱، ۶۱-۶۲
 کیفیات ثانویه ۵۰-۵۱، ۶۱، ۶۲

گ

گالیه، گالیو ۳۶، ۴۰
 گفتار در روش [دکارت] ۴۱
 گفتار در علوم و هنر ۷۲، ۷۳
 گفتار درباب منشأ نابرابری ۷۱
 گفتارها [آورلیوس] ۲۱
 گفتارها [ماکیاولی] ۲۹، ۳۱

ل

لاک، جان ۳۹، ۴۸-۵۱، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۷۳، ۷۷، ۸۳، ۱۴۸
 لایب‌نیتس، گوتفرد ۴۹، ۵۴، ۵۶-۵۹، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۱۰۴
 لذت

الگوی محاسبه آن ۸۶
 تفوق آن بر رنج ۸۵
 کمی شدن آن ۸۶
 میل به آن ۹۸
 لمان، دیوید ۱۵۲
 لویاتان ۳۶، ۳۷، ۳۸

م

مابعدالطبیعه، (متافیزیک)
 مارکس، کارل ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۱۰۴-۱۰۷،

علل چهارگانه [ارسطو] ۱۷
 علم منطق ۸۸، ۸۹
 علم و بهره‌گیری از استقراء ۱۴۱
 علم، تقسیم‌بندی علمی ۱۵۳
 عناصر فلسفه حق ۸۹

غ

غار

بت‌های غار ۳۳
 تمثیل غار ۱۴، ۳۳

ف

فایدون ۹
 فایده (باوری)، اصل آن ۸۵، ۹۹
 فایده‌باوری ۸۴، ۹۶-۹۹
 فایده‌باوری ۹۷
 فراسوی نیک و بد ۱۱۷
 فرضیه‌های ابطال‌پذیر ۱۴۱-۱۴۲
 فرگه ۱۳۲، ۱۳۳
 فضیلت به‌مثابه انتخاب حدّ میانه ۱۸
 فقر تاریخی‌گری ۱۴۰
 فلسفه رواقی ۲۰-۲۲
 فلسفه زبان روزمره ۱۳۵
 فمینیست‌ها ۳۲
 فنومن ۷۸، ۹۳
 فوکو، میشل ۱۵۲-۱۵۵

ق

قانون اخلاقی ۷۸-۷۹
 قبیله، بت‌های آن ۳۳
 قدرت و دانش، تعامل آنها ۱۵۲
 قدرت و کنترل از جانب آن ۱۵۴-۱۵۵
 قدرت‌پرستی مذهبی ۶۴
 قرارداد اجتماعی ۳۸، ۳۹، ۴۹، ۷۴
 قرارداد اجتماعی ۷۲، ۷۴، ۷۵
 قصدیت، مفهوم آن ۱۲۰-۱۲۱
 قطعه‌ای درباب حکومت ۸۵
 قوانین طبیعت ۳۶-۳۹
 قوانینی برای هدایت ذهن ۴۰
 قیاس: ماهیت آن ۱۶

ک

کلیک، موریتس ۱۳۳
 شوپنهاور، آرتور ۹۲-۹۵، ۱۱۶
 شهریار ۲۸-۳۱
 شیء، مفهوم آن ۱۳۰-۱۳۱
 شیوه اخلاقی ۱۰۰-۱۰۲
 شیوه حسّی، (شیوه زیباشناختی)
 شیوه زیباشناختی ۱۰۱
 شیوه وجودی ۱۰۱

ص

صداقت، به‌منزله فضیلت ۱۸

ط

طبقه برای خود ۱۰۶
 طبقه در خود ۱۰۶
 طبیعت
 شناخت و غلبه بر آن ۳۴
 سه قانون آن ۳۷-۳۸
 وضع طبیعی ۳۷-۳۹، ۴۹، ۷۳
 طرح نظریه احساسات ۱۴۵
 طردشقی ثالث ۲۵
 «طرز نگرش، همه چیز است» ۲۳
 طول جمله ۷۶

ع

عادات تحقیق ۱۲۶
 عادت ۱۲۴
 عدالت ارضی ۸۱، ۸۲
 عدالت، مسئله آن ۸۷
 عدل الهی ۵۶-۵۸
 خداوند
 استدلال شرطی در اثبات وجود او
 ۴۶-۴۷
 باور به او ۴۷
 باور به او که تأثیر بهتری بر زندگی دارد ۱۱۵
 برهانی بر وجود او ۶۲-۶۳
 نمی‌تواند واجد کمال باشد ۵۷
 عصر خرد ۸۲، ۸۳
 عقل سلیم ۸۰، ۸۱
 عقل سلیم ۱۲۹
 علت: عللی که علت دیگر چیزها هستند ۲۵

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱
 ماشین حساب ۴۴، ۹۶، ۱۲۸
 ماکیاولی، نیکولو ۲۸-۳۱، ۳۳، ۷۴
 ماهیت انسان و راهبری ۱۲۵
 ماهیت بشر ۱۰۵
 مبادی معرفت انسان ۶۰، ۶۱
 مبانی اندیشه پیرس ۱۰۹
 مبانی روان‌شناسی ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴
 مبانی روش‌شناسی علمی ۴۴
 مبانی شناخت تجربی ۱۴۹، ۱۵۱
 متافیزیک ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۷، ۴۰، ۴۲، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۹۱، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 متافیزیک استعلایی ۱۵۰
 مثل ۱۳، ۱۴، ۱۷
 محاسبه لذت، الگوی آن ۸۶
 مدیچی، لورنزو دی ۲۹
 مراقبت و تنبیه ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴
 مرسنه، ایه ۳۶، ۴۴
 مرلوپونتی ۱۲۲
 مسئله شر ۵۴، ۵۷
 مسئله عدالت ۸۷
 مسئله شناخت ۱۴۹، ۱۵۱
 مسائل فلسفه ۱۴۹، ۱۵۱
 مستقل از ذهن ۱۴، ۶۲، ۷۱
 مسیحیت
 افسانه و خرافه ۶۴
 بدعت در آن ۵۳
 خداآوری عقلانی ۸۱-۸۲، ۶۶
 دفاع از آن ۴۶
 قدرت‌پرستی مذهبی ۶۴
 قدیس توماس آکویناس و مسیحیت ۲۷
 مارکوس اورلیوس و مسیحیت ۲۳
 مطالعاتی در زمینه منطق ۱۱۱
 معرفت‌شناسی ۱۳، ۱۵، ۲۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۱
 معقولیت علمی ۱۴۱
 معنا، نظریه تصویری معنا ۱۳۲، ۱۳۳
 مفهوم اضطراب ۱۰۱
 مکالماتی در باب دین طبیعی ۶۹
 منطق اکتشاف علمی ۱۴۰، ۱۴۱
 منطق صوری و استعلایی ۱۲۱

منطق: نظریه تحقیق ۱۲۵

منطق، تأکید بر آن ۱۳۱

من‌گرایی ۹۳

منون ۱۳

مور، جی. ای. ۱۲۹

مونادولوژی ۵۷

مونادها ۵۷، ۵۸-۵۹

می‌اندیشم، پس هستم ۴۰، ۴۲

میل، جان استوارت ۸۴، ۹۶-۹۹، ۱۲۸، ۱۵۲

میهمانی ۱۳

ن

نازی، حزب ناسیونال سوسیالیست ۱۱۶، ۱۲۳

۱۳۶، ۱۳۸

نامه‌هایی به شهرستان ۴۴، ۴۶

نامه‌هایی درباره مردم انگلیس ۶۵

نتیجه‌گرایان ۷۹

نشانه‌های زمان‌ها ۱۵۲

نظام منطق ۹۷

نظریه ابطال‌پذیری ۱۴۱

نظریه تحقیق ۱۲۴، ۱۲۵

نظریه تصمیم‌گیری ۴۷

نظریه تصویری معنا ۱۳۲، ۱۳۳

نظریه تکامل ۱۲۴

نظریه فروید ۱۴۲

نظریه قانونگذاری ۹۶

نظریه مثل ۱۳، ۱۴

نظریه محور بودن گزاره‌های مبتنی بر

مشاهده ۱۴۳

نظم/اشیاء ۱۵۲، ۱۵۳

نهی ۱۴۵

نقد خرد دیالکتیکی ۱۴۵، ۱۴۷

نقد عقل عملی ۷۶، ۷۷

نقد عقل محض ۷۶، ۷۷

نقد قوه حکم ۷۶، ۷۷

نمایش‌خانه، بتهای آن ۳۳-۳۴

نوئل، پی‌یر ۴۴، ۴۵

نوشتاری در باب نقد اقتصاد سیاسی ۱۰۵

نومن ۷۸، ۹۳

نیچه، فریدریش ۱۱۶-۱۱۹

نیست‌انگاری ۱۱۷

نیوتن، اسحاق ۳۴

و

وابسته به ذهن ۶۲، ۷۷

واژه‌نامه فلسفی ۶۵

واقع‌بودگی ۱۴۶

واقعیت ۵۳، ۵۴

وایتهد، آلفرد نورث ۱۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳

وحدت وجود، آیین ۵۵

وحشی نجیب ۷۳

وست، پاتریک ۱۵۵

ولتر ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۴-۶۷، ۷۲، ۷۵

۱۰۳، ۱۰۴

ویتگنشتاین، لودویگ ۷۶، ۱۳۲-۱۳۵

ویلیام آو اورنج ۴۸، ۵۰

ه

هابز، توماس ۳۶-۳۹، ۴۸، ۴۹، ۷۳

هال، جی. استنلی ۱۲۴

هایدگر، مارتین ۱۲۲، ۱۳۶-۱۳۹

هستی برای خود ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶

هستی در خود ۱۴۴

هستی و زمان ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۳۷

هستی و نیستی ۱۲۲، ۱۴۴، ۱۴۵

هستی، جای داشتن تهی‌بودگی در دل آن

۱۴۴

هگل، امر مطلق در نزد وی

هگل، گئورگ ۸۸-۹۱، ۹۳، ۱۰۵، ۱۲۴

۱۲۹، ۱۵۲

هگل‌گرایی ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۳

هوسرل، ادموند ۱۲۰-۱۲۳، ۱۳۶

هوندریک، تد ۱۵۲

هیوم، دیوید ۴۸، ۵۱، ۶۳، ۶۷، ۶۸-۷۱

۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹

ی

یونیورسیتی کالج لندن ۱۴۸



فلسفه بیش از دو هزار سال است که دارد راه می‌پیماید. در این کتاب کوشش شده است تا عمیق‌ترین اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ در طی این دوره طولانی با زبانی روشن و ساده مورد بررسی قرار گیرد: اندیشه‌هایی که از یک سو بیشترین تأثیر را بر مسیر حرکت فلسفه و در نتیجه بر جریان تفکر در طول تاریخ گذاشته‌اند و از سوی دیگر بسیاری از اوقات به‌ناچار پیچیده و دشوار فهم بوده‌اند. در این کتاب برای غلبه بر پیچیدگی اندیشه‌های فلسفی، که بسیاری اوقات موجب بهت گرفتن خوانندگان و به‌خصوص نوجوانان و افراد علاقه‌مند اما مبتدی به فلسفه گردیده، تمهیداتی اندیشیده شده است. استفاده از زبان ساده و روشن، بهره گرفتن بجا و مناسب از تصویر، آوردن مثال‌های ملموس و همچنین آوردن شرح مختصری از زندگی‌نامه فیلسوف مورد نظر و ربط دادن آن به اندیشه‌های وی از جمله این تمهیدات است. البته باید توجه کرد که در این میان کوشش شده است اصل مطلب قربانی نگردد. ضمناً در پایان هر بخش، فهرستی از آثار ترجمه شده آن فیلسوف به زبان فارسی و همچنین تعدادی کتاب درباره وی معرفی شده تا خواننده علاقه‌مند بتواند اطلاعات عمیق‌تری در این زمینه به‌دست آورد.



کتاب پارسه